WIDENER
HN V1US 1

Digitized by Google

Phil 35.1

1650: SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL:
CHRISTO ET ECCLESIÆ
From the
Library Fund
Subscribed in 1842
Recd Nov. 9
1844

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Zeitſchrift

für

Philoſophie und ſpekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität in Tübingen.

Zehnter Band, erſtes Heft.

Tübingen,
bei Ludwig Friedrich Fues.
1843.

Digitized by Google

Phil 351

Digitized by Google

Der ſpekulative Begriff der politiſchen Freiheit.

Eine rechtsphiloſophiſche Skizze

von

Prof. Dr. Hermann Ulrici.

Die Philoſophie iſt die Entwickelung der Wahrheit in der Form und als Inhalt der Denknothwendigkeit, mithin formaliter Entwickelung der reinen Denknothwendigkeit, d. i. Beweiſen, materialiter Entwickelung der Wahrheit, als des ſelbſt denknothwendigen Inhalts des Denkens. — Aller Empirismus oder Realismus, d. h. die Behauptung, daß das menſchliche Glauben, Wiſſen, Begreifen, durch ein Gegebenes und deſſen Erkenntniß, und mithin zunächſt durch die ſinnliche Wahrnehmung und weiter durch Beobachtung und (wiſſenſchaftliche) Erforſchung des Realen, Objektiven, bedingt und vermittelt ſei, kann nur als erwieſene (entwickelte) Denknothwendigkeit auf Berechtigung und allgemeine Geltung Anſpruch machen. Denn ſonſt iſt er eben eine bloße Behauptung, eine blos ſubjektive Meinung. Jede Berufung auf Thatſachen, ſeien es auch die ſ. g. Thatſachen des Bewußtſeins, hat nur den Werth ſubjektiver Verſicherung, ſolange die behaupteten Thatſachen nicht als allgemeine, objektive, in jedem Bewußtſein vorhandene dargethan, die Befähigung des menſchlichen Weſens zur Erkenntniß des Thatſächlichen nicht nachgewieſen, d. h. als Moment des Denkens und deſſen immanenter Denknothwendigkeit deducirt iſt.

Aber auch der Skepticismus und ſein Bruder, der Kriticismus, kann ſein Princip des Fragens, Unterſuchens, Zweifelns, nur auf die denknothwendige Ungewißheit des menſchlichen Wiſſens und Erkennens gründen, d. h. er muß es durch das

Digitized by Google

Denken und deſſen immanente Denknothwendigkeit erſt erweiſen. Denn ſo gewiß der Dogmatismus eine bloße Meinung iſt, wenn er ſeine Behauptung von der menſchlichen Erkenntniß der Wahrheit nicht beweist, ſo gewiß muß auch der Skepticismus ſein Recht, die Wirklichkeit oder Möglichkeit jener Erkenntniß zu leugnen, erſt als denknothwendig aufzeigen. — Die Entwickelung des Denkens rein aus ſich ſelbſt und ſeiner immanenten Denknothwendigkeit iſt das ſchlechthin aprioriſche Wiſſen, der reine, abſtrakte Idealismus. Er iſt nothwendig der Ausgangspunkt der Philoſophie. Denn das Denken kann nur von ſich ſelbſt ausgehen, mit ſich ſelbſt anfangen, d. h. es muß zunächſt ſich ſelbſt und ſeine immanente Denknothwendigkeit aus ſich ſelbſt als Princip und abſoluten Anfang darthun. Im Fortſchritte dieſer Entwickelung ergiebt ſich aber von ſelbſt, daß das menſchliche Denken ſelbſt eine reale (gegebene) Objektivität vorausſezt und alles menſchliche Wiſſen nur unter Vermittelung der apoſterioriſchen Erkenntniß dieſes Objektiven zu Stande kommt. Damit hebt der reine, abſtrakte Idealismus kraft ſeiner eigenen immanenten Denknothwendigkeit ſich auf, und wird zum concreten, mit dem Realismus vermittelten Idealismus, oder was daſſelbe iſt, zum concreten, mit dem Idealismus vermittelten Realismus, — d. h. die Philoſophie unterſcheidet ſich zunächſt in ſich in den Gegenſatz des reinen Idealismus gegen den reinen Realismus; der Gegenſatz aber geht demnächſt in die concrete Identität der Entgegengeſezten über, indem nicht nur der abſtrakte Idealismus den Realismus fordert, ſondern auch der Realismus nur Wiſſen zu ſein ſich ausweist, ſofern er in der gegebenen Objektivität die Nothwendigkeit des Gedankens (die Denknothwendigkeit — den Begriff) wiederzufinden vermag. Nur der Beweis, d. i. die entwickelte Denknothwendigkeit, daß der Gegenſtand, wie er gedacht (erkannt — gewußt) wird, mit dem Gegenſtande, wie er iſt, nothwendig identiſch ſein müſſe, oder daß der Gegenſtand ſchlechthin nicht anders ſein könne, als wie er gedacht wird, iſt die philoſophiſche Wahrheit, — die Philoſophie mithin die Entwickelung der Wahrheit in der Form und als Inhalt der Denknothwendigkeit, oder was

Digitized by Google

daſſelbe iſt, der permanente Proceß der Vermittlung des Idealismus und Realismus. — Iſt einmal durch das reine Denken erwieſen, daß Idealismus und Realismus ſich gegenſeitig fordern und bedingen, ſo kann von da aus die wiſſenſchaftliche Entwickelung eben ſo wohl vom Realismus ausgehen und deſſen Einheit mit dem Idealismus aufzeigen, als umgekehrt vom Idealismus aus deſſen Einheit mit dem Realismus beweiſen. Da aber nur der zweite Weg ſyſtematiſche Abrundung und reine Stetigkeit der Deduction, d. h. ununterbrochene Entwickelung des Denkens in ſeiner immanenten Denknothwendigkeit geſtattet, ſo iſt die Philoſophie nur realiſtiſcher Idealismus. Denn ſie iſt nur Philoſophie durch ihre Form: ihren Inhalt theilt ſie mit der Religion, der Kunſt und den (exacten) Wiſſenſchaften: ihre Form aber iſt eben nur die Entwickelung der Denknothwendigkeit *).

1.

Idealismus wie Realismus ſtimmen darin zuſammen, daß die Selbſtbeſtimmung (Spontaneität) des Menſchen, das Grundmoment im Begriffe der Freiheit, nur eine relative iſt. Denn ſie beſteht ſtets nur in der Entſcheidung über die mannichfaltigen Beſtimmtheiten, die das Subjekt durch ſich ſelbſt und durch Vermittelung der es umgebenden Außenwelt oder der Objektivität im weiteſten Sinne (Gott und Welt, Natur und Menſchheit) als ſeine Beſtimmtheiten (als ſeine Triebe, Bedürfniſſe, Anlagen, Neigungen, Begierden, Intereſſen, oder als ſeine Vorſtellungen, Einſichten, Erkenntniſſe, Urtheile, Principien ꝛc.) in ſeinem Be-

*) Dieſe Sätze, die hier nur als Principien der philoſophiſchen Deduction dem folgenden Aufſatze zur Baſis dienen ſollen, werde ich in einer hoffentlich bald erſcheinenden Abhandlung über das Grundprincip der Philoſophie, auf dem Wege der Kritik wie der Spekulation beweiſen. — Auch verſteht ſich von ſelbſt, daß die erſten Ausgangsbegriffe der folgenden Abhandlung nur vorausgeſezt oder poſtulirt werden konnten: ſollten auch ſie deducirt werden, ſo würde die Abhandlung zum vollſtändigen Syſteme der Philoſophie ſich ausgedehnt haben.

Digitized by Google

wußtſein bereits vorfindet. Das Ich ſelbſt iſt nur die concrete, in ſich reflektirte, ſelbſtbewußte Identität dieſer mannichfaltigen Beſtimmtheiten; und eben als dieſe Einheit iſt es einerſeits die beſtimmende Macht über ſeine Momente, und hat zu entſcheiden, welches von dieſen noch blos ſubjektiven, immanenten Momenten es aus ſich herausſetzen, objektiviren, realiſiren, d. i. zum Inhalt ſeines Handelns machen will, — eine Entſcheidung, die durch die Beziehung auf die Objektivität, in welche ihr Inhalt durch die Handlung übergehen ſoll, zum Willensakte wird, zugleich aber in Wahrheit Selbſtbeſtimmung iſt, weil das Ich eben nur über ſeine immanenten Beſtimmtheiten, über die Momente ſeiner ſelbſt ſich entſcheidet. Andererſeits aber wird das Ich in dieſer Selbſtbeſtimmung zugleich durch ſeine immanenten Beſtimmtheiten ſelbſt beſtimmt. Denn es ſelbſt iſt eben nur die concrete Identität dieſer ſeiner Beſtimmtheiten. Leztere, welche als Momente der Identität zugleich dieſe ſelbſt bilden, ſind mithin auch Momente der Selbſtbeſtimmung des Ichs, Momente ſeiner beſtimmenden, entſcheidenden Thätigkeit, d. h. es wird nicht blos über ſie entſchieden, ſondern ſie entſcheiden zugleich ſelbſtthätig mit, und das Ich iſt mithin nicht blos das Beſtimmende, ſondern zugleich das von ihnen Beſtimmte. Eben darum iſt dann aber ſeine Selbſtbeſtimmung nur eine relativ ſpontane, und ſomit zugleich eine relativ nothwendige. Denn ſoweit jene immanenten, noch ſubjektiven Beſtimmtheiten des Ichs, über die es entſcheidet, durch die gegebene Außenwelt (die Umſtände, Verhältniſſe ꝛc.) vermittelt und im Ich ſelbſt erſt geſezt ſind, inſoweit iſt auch die Selbſtbeſtimmung des von ihnen zugleich beſtimmten Ichs durch die Objektivität vermittelt und geſezt, folglich nicht reine, unbedingte, abſolute, ſondern vermittelte, bedingte, relative Spontaneität, und mithin nicht ſchlechthin unabhängige, ſelbſtſtändige, ſondern inſoweit abhängige, relativ-nothwendige, als eben durch die Objektivität bedingte Selbſtbeſtimmung. Denn das Grundmoment im Begriffe der relativen Nothwendigkeit iſt die Bedingtheit (das Vermitteltſein) durch Anderes. Nur das abſolut-Nothwendige iſt das, deſſen Nichtſein ein ſich ſelbſt vernichtender

Digitized by Google

Widerſpruch iſt, d. h. deſſen Nichtſein ſeinem Begriffe nach ſich ſelbſt aufhebt, was allein vom Abſoluten ſelbſt (Gott) als der causa sui prädicirt werden kann.

Auch die ſittlichen Principien oder die Anfänge und Keime des Sittengeſetzes ſind zunächſt ſolche immanente, ſubjektive Beſtimmtheiten, die das Ich in ſich findet. Sie ſind vom Menſchen ebenſowenig als das Eſſen und Trinken oder als ſein eigenes menſchliches Weſen erfunden, ſondern vielmehr urſprünglich (durch Gott) in ihm geſezt, und demgemäß von ihm ſelbſt in ihm gefunden, d. h. empfunden, zunächſt im Gefühle als die ſeinigen, als gegebene Beſtimmtheiten ſeines eigenen gegebenen Weſens ſich manifeſtirend. Dafür zeugt ſchon der Umſtand, daß ſie von Anfang an vom Gefühle der Nothwendigkeit, der unabänderlichen, dem Ich unerreichbaren Beſtimmtheit begleitet ſind. In ihrer Totalität ſind ſie für die Sphäre des Wollens und Handelns der Ausdruck des allgemeinen menſchlichen Weſens im Menſchen. Denn ihr Inhalt kündigt ſich ſogleich im erſten Gefühle als nothwendig, allgemeingültig, alle Individuen umfaſſend, an. Ihre Entwickelung aus dem Gefühle, das als moraliſches Gefühl, d. i. als urſprünglicher Sitz der ſittlichen Principien, das Gewiſſen heißt, durch das Bewußtſein hindurch zum klaren, beſtimmten Selbſtbewußtſein iſt die ſittliche Bildung des Individuums. Die Form des Ichs, die es im Verhältniſſe zu ihnen ſich ſelbſt giebt und fortwährend bildet, iſt der moraliſche Charakter des Individuums. Ihre Erhebung zum allgemeinen, nationalen, menſchheitlichen Bewußtſein iſt die Sittengeſchichte der Nation, der Menſchheit, der Kern der Weltgeſchichte.

Allein den ſittlichen Principien treten, gleichermaßen als immanente, ſubjektive, vom Ich in ſich vorgefundene Beſtimmtheiten, die Triebe und Bedürfniſſe, die Anlagen und Neigungen, die Begierden und Leidenſchaften des Individuums mit den durch ſie bedingten ſubjektiven Vorſtellungen, Meinungen und Anſichten, antithetiſch gegenüber. Ihre Totalität bildet, wiederum in der Sphäre des Wollens und Handelns, das beſondere, individuelle Weſen des Menſchen, ſeine Eigenthümlichkeit, die Individualität

Digitized by Google

des Individuums. Ihre Befriedigung in und mittelſt der Objektivität macht das Wohl des Einzelnen aus. Sie zu befriedigen, iſt aber nur möglich bei einer ihnen entſprechenden, angemeſſenen Geſtaltung der Objektivität. Sofern alſo die Bedürfniſſe, Triebe, Neigungen u. ſ. w. ihre Befriedigung von ſelbſt fordern, dieſe Forderung alſo zugleich mit ihnen als ſubjektive immanente Beſtimmtheit im Ich geſetzt iſt, ſo iſt damit auch der Anſpruch auf jene angemeſſene, ſie befriedigende Form der Objektivität als ſubjektive immanente Beſtimmtheit (Moment) des Ichs zugleich mit gegeben. — Dieſe Seite der Beſonderheit in der Sphäre des Willens macht ſich zunächſt mit gleicher Energie geltend, als die Seite der Allgemeinheit. Denn beide Seiten ſind in ihren einzelnen Momenten eben nur unterſchiedene Beſtimmtheiten des Ichs. Ihre Geltung beſteht zunächſt nur in ihrer beiderſeitigen, gleichen Gegebenheit als Momente des Ichs und Begriffsmomente des menſchlichen Weſens überhaupt; und inſofern ſind ſie gleich gültig.

Kraft ſeiner Spontaneität hat das Ich, das beide Seiten und deren einzelne Momente, als Momente ſeiner ſelbſt, in ſich befaßt, zwiſchen ihnen zu entſcheiden, und den möglichen Widerſpruch unter ihnen auszugleichen. Wie es mit dem Sittengeſetze zu Gunſten ſeines Wohls oder mit ſeinem Wohle zu Gunſten des Sittengeſetzes ſich abfinden möge, ob es die Forderungen dieſes oder jenes realiſiren (objektiviren), dieſem oder jenem gemäß handeln wolle, iſt lediglich ſeine Sache, d. h. die Sache, welche die Eine weſentliche Seite im Begriffe der Ichheit ſelbſt ausmacht. Denn das Ich iſt eben ſeinem Weſen nach einerſeits die in ſich reflektirte, ſelbſtbewußte ſpontane Thätigkeit, welche die gegebenen mannichfaltigen, zunächſt im Gefühle immanenten Beſtimmtheiten zur concreten Identität vermittelt, damit aber andererſeits zugleich dieſe concrete, gleichermaßen in ſich reflektirte, ſelbſtbewußte Identität ſelbſt, welche permanent aus jener Vermittlung reſultirt.

Es iſt alſo nicht blos die eigene Thätigkeit, ſondern zugleich das eigene Weſen des Ichs, jene Forderungen in ſich zu vermitteln und über deren Realiſirung zu entſcheiden; und ſomit iſt jene

ſelbſtändige Thätigkeit, jene relative ſpontane Selbſtbeſtimmung, zugleich ſeine immanente Nothwendigkeit. Denn dem eigenen Weſen kann das Ich ſich nicht entziehen; ſo wenig es ſich ſelbſt gemacht hat, ſo wenig kann es ſich ſelbſt anders machen. Jedes Individuum muß mithin ſich ſelbſt als Ich faſſen und geriren; und dieſe immanente Nothwendigkeit zum Bewußtſeyn erhoben, oder die in ihrer immanenten Nothwendigkeit ſich erfaſſende und wiſſende Ichheit iſt die Subjektivität. — Dabei iſt es völlig gleichgültig, ob das Ich ſich ſelbſt als das Beſtimmende und Entſcheidende, und mithin als die Macht über die Forderungen des Sittengeſetzes und ſeines eigenen Wohls, — über Gut und Böſe anſieht, oder ob es vielmehr das allgemeine Sittengeſetz als das Beſtimmende in ſeiner Selbſtbeſtimmung, als die höhere Macht ſeiner Selbſtentſcheidung faßt, und ſo ſich ſelbſt und ſeine Spontaneität an das Sittengeſetz aufgiebt. Dieſer Unterſchied iſt zwar von höchſter Bedeutung hinſichtlich des moraliſchen Charakters des Subjekts: denn die Sittlichkeit im engern Sinne, die ſittliche Geſinnung, das ſittliche Wollen und Handeln beſteht eben nur in jener principiellen Unterordnung des Ichs unter das allgemeine Sittengeſetz, oder darin, daß das Ich Ein- für allemal, für alle ſeine Willensakte, ſich und ſeine Selbſtbeſtimmung von den Forderungen des Sittengeſetzes abhängig ſetzt. Allein dieſe Unterordnung des Ichs unter das Sittengeſetz iſt ſelbſt nur eine ſpontane Selbſtbeſtimmung des Ichs, ein Akt der Subjektivität, durch den zwar letztere ſich über ſich ſelbſt hinaus zur wahren ſittlichen Perſönlichkeit erhebt, indem darin die Individualität mit dem allgemein menſchlichen Weſen zu concreter Identität ſich zuſammenſchließt, der aber nichts deſto weniger ein Akt der Subjektivität bleibt, und jene im menſchlichen Weſen immanente Nothwendigkeit, ſich ſelbſt als Ich zu faſſen und zu erweiſen, d. h. den Begriff der Subjektivität, nur beſtätigt.

Wenn nun aber ſonach jeder Einzelne ſich ſelbſt, weil er Menſch iſt, nothwendig als Ich faßt und gerirt, ſo folgt unmittelbar von ſelbſt, daß er auch jeden andern Menſchen als Subjekt zu faſſen und zu behandeln hat. Im Begriffe der Subjektivität

Digitized by Google

liegt mithin zugleich die andere Nothwendigkeit, daß von jedem Subjekte auch jedes andere menſchliche Individuum als Subjekt anerkannt werde. Dieſe doppelte, allgemeine, im menſchlichen Weſen immanente, nicht erſt von ihm erfundene, ſondern vielmehr in ihm gefundene, gegebene, urſprünglich (durch Gott) geſetzte Nothwendigkeit, ſich ſelbſt und damit jedes andere menſchliche Individuum als Subjekt anzuerkennen, iſt das Recht ſeiner allgemeinſten Begriffsbeſtimmung nach. Es iſt unmittelbar in ſich unterſchieden in das Recht im engern Sinne, die Berechtigung oder die rechtliche (von der ſittlichen wohl zu unterſcheidende) Befugniß und in die dem gegenüberſtehende rechtliche Pflicht (Verbindlichkeit, Leiſtung an Andere). Dieſe Unterſchiedenheit iſt indeß nur die Reflexion des Rechts in ſich ſelbſt. Denn wie ich ſelbſt genöthigt bin, den Andern als Subjekt anzuerkennen, ſo iſt umgekehrt auch der Andere genöthigt, mich als Subjekt anzuerkennen, ich wie er mithin nicht nur berechtigt, dieſe Anerkennung zu fordern, ſondern zugleich auch verpflichtet, ſie zu leiſten. Ja meine Berechtigung, die Anerkennung zu fordern, iſt ſelbſt zugleich meine Pflicht: ich muß auf Anerkennung meiner Subjektivität dringen, weil ich mich ſelbſt als Subjekt zu faſſen und zu geriren habe, was ich ohne die Anerkennung nicht vermag. Und umgekehrt iſt meine Pflicht, den Andern als Subjekt anzuerkennen, zugleich mein Recht: ich bin berechtigt, den Andern als Subjekt zu behandeln, oder Selbſtbeſtimmung, ſpontane, ſelbſtbewußte Willensthätigkeit vorauszuſetzen, weil ich ohne dieſe Berechtigung die Anerkennung meiner Subjektivität nicht fordern, mich ſelbſt nicht als Subjekt geriren könnte.

Damit aber, daß ſonach das Recht ſich in ſich ſelbſt unterſcheidet, unterſcheidet es ſich zugleich von dem, was es nicht iſt, vom Unrecht. Sind nämlich Berechtigung und Pflicht die Momente des Rechtsbegriffs, die zwar gegen einander unterſchieden, aber als die bloßen Reflexe der Reflexion des Rechts in ſich, zugleich identiſch mit einander ſind, und in ihrer Identität gerade erſt den vollen wahren Begriff des Rechts bilden, ſo iſt ihre Trennung von einander die Zerſtörung des Rechtsbegriffs, mit-

Digitized by Google

hin die reine, abſtrakte Berechtigung ohne die Pflicht, ſowie die reine, abſtrakte Pflicht ohne die Berechtigung die Negation des Rechts, das Unrecht. Gleichwohl können ſie getrennt werden. Denn da ſie unterſchieden, und nur im Unterſchiede identiſch ſind, Unterſchied und Identität aber ſelbſt antithetiſch ſich gegenüberſtehen, ſo kann auch ihr Unterſchied feſtgehalten und von der Identität abſtrahirt werden. Oder was daſſelbe iſt: da im Begriffe des menſchlichen Weſens zunächſt nur die Nothwendigkeit liegt, ſich ſelbſt als Subjekt zu faſſen, die zweite Nothwendigkeit, auch den Andern als Subjekt anzuerkennen, nur die wenn auch unmittelbare Conſequenz der erſten iſt, ſo kann das Subjekt Grund und Folge, weil ſie unterſchieden ſind, auch von einander trennen: es kann auf dem Standpunkte der erſten Nothwendigkeit ſich fixiren, und damit die zweite von ſich ausſchließen. Damit aber faſſe ich meine Subjektivität als reine Berechtigung, mich ſelbſt als die abſtrakte Befugniß, nur Subjekt, alleiniges Subjekt zu ſein, für das alles Andere nur Objekt iſt; zugleich negire ich die Subjektivität des Andern oder deſſen Berechtigung, Subjekt zu ſein, und lege ihm dafür die abſtrakte Pflicht auf, ſich nur als Objekt, mich nur als Subjekt anzuerkennen. Mein Wille, mich nur als berechtigt, als abſtraktes Subjekt zu geriren, ſowie der Wille des Andern, ſich nur als verpflichtet, als bloßes Objekt (Sache) zu faſſen und behandeln zu laſſen, iſt Ein und daſſelbe Unrecht, weil eben die Trennung der beiden nothwendig zuſammengehörigen Momente des Rechtsbegriffs. Aber eben weil Pflicht und Berechtigung nothwendig zuſammengehören, jene zweite Nothwendigkeit die nothwendige Conſequenz der erſten iſt, und das Recht ſelbſt eine gegebene höhere Nothwendigkeit für jedes Individuum iſt, ſo kann ich auch genöthigt werden, den Andern als Subjekt anzuerkennen: d. h. im Rechtsbegriffe liegt zugleich das Recht der Nöthigung, die Nothwendigkeit, ſich ſelbſt durch Zwangsmaßregeln Geltung zu verſchaffen, das Unrecht aufzuheben. Da der Rechtsbegriff an die ſelbſtbewußte Subjektivität geknüpft iſt, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß das Recht und der Rechtszuſtand eben ſo wenig, als die ſelbſtbewußte Subjektivität, gleich von An-

Digitized by Google

fang an ſeinem vollen Begriffe nach geſezt (vollzogen, verwirklicht) iſt. Wie vielmehr die ſelbſtbewußte Subjektivität aus der bloßen Individualität ſich erſt entwickelt, wie das Kind zum Manne, aus der blos an ſich ſeienden, noch unbewußten Ichheit zur ſelbſtbewußten, für ſich ſeienden Subjektivität heranwächst, ſo geht dem Rechtszuſtande, d. i. dem Zuſtande des geſezten, wirklich gewordenen Rechts, ein Zuſtand des Werdens und der Entwickelung deſſelben vorher, ein Bildungsproceß, der die patriarchaliſche, unmittelbare (familiäre) Einheit der Individuen, weiter deren Zerſprengung durch das Nomadenleben, demnächſt die Gründung des Ackerbaus und feſter Wohnſitze, die erſte gewerbliche und merkantile Thätigkeit, — kurz alle durch die bloßen Bedürfniſſe bedingten Lebensformen (deren Inbegriff die Kindheit ausmacht), zu ſeinen Entwickelungsſtufen hat. Dieſen Proceß hier näher darzuſtellen, kann nicht unſere Abſicht ſeyn. Uns iſt der gewonnene allgemeine Begriff des Rechts nur Fundament und Anfangspunkt, von welchem die Entwickelung des Begriffs der politiſchen Freiheit nothwendig ausgehen muß.

2.

Das Subjekt ſteht zunächſt und unmittelbar im Verhältniß zur Natur. Denn des Menſchen Leiblichkeit iſt ſelbſt Natur, ſeine Natürlichkeit, die, als Glied des organiſchen Naturganzen, der (äußern, objektiven) Natur bedarf, ohne ſie nicht beſtehen kann. Sie iſt daher des Menſchen Naturbedürftigkeit, die eben als ſolche auch natürliche Bedürfniſſe hat, an deren naturgemäße Befriedigung die Exiſtenz des Menſchen geknüpft iſt. Zugleich iſt ſie das Band zwiſchen der Natur und dem Geiſte. Als geiſtiges Weſen aber iſt der Menſch die concrete in ſich reflektirte Identität der Natur, d. h. zur Natur verhält ſich der menſchliche Geiſt wie das Centrum zur Peripherie. Wie alle Radien in Einen Mittelpunkt zuſammengehen und in ihren Endpunkten die Peripherie bilden, ſo iſt die ganze Mannichfaltigkeit der Naturweſen, der Naturpotenzen und Elemente in die concrete Einheit des menſchlichen Weſens zuſammengefaßt: jene Mannichfaltigkeit bildet gleich-

Digitized by Google

ſam die materielle Baſis einer aufſteigenden Pyramide, deren Spizpunkt dieſe concrete Einheit iſt, die als Punkt ohne Ausdehnung, mithin ohne Materialität (Körperlichkeit), alſo ideal (geiſtiger Natur) iſt. Mit andern Worten, ohne Gleichniß: Während die Natur zwar ein organiſches Ganzes iſt, aber in der Form einer unendlichen Vielheit von Einzelweſen, die, eben als Glieder des Ganzen und doch Einzelnen, die Bedingung ihres Daſeins am Ganzen äußerlich ſich gegenüber haben, und während ſonach das Naturganze, weil es doch nur in den Einzelweſen beſteht, ebenfalls die Bedingung ſeiner Exiſtenz nur außer ſich an einem Andern (am abſoluten Geiſte) haben kann, iſt das menſchliche Weſen daſſelbe Naturganze, aber in der Form concreter, in ſich reflektirter Identität, deren Momente nicht mehr ſich ſelbſt und dem Ganzen äußerlich gegenüberſtehen, ſondern im Ganzen und das Ganze in ihnen immanent, ſich gegenſeitig innerlich ſind, und kraft deſſen ſich in ſich, wie in ihre Einheit, und umgekehrt ihre Einheit in ihnen, reflektiren. Auf dieſer concreten Identität und deren immanenten Reflexion in ſich, die zugleich der Reflex der äußern Natur, weil eben nur deren concrete Einheit iſt, beruht der Begriff des menſchlichen (creatürlichen) Geiſtes.

Aus dieſen Reſultaten der Naturphiloſophie und Anthropologie folgert die Rechtsphiloſophie, daß der Menſch als ſelbſtbewußtes Subjekt Herr ſeiner Natürlichkeit und ſeiner natürlichen Exiſtenz iſt. Denn jene concrete, in ſich reflektirte Identität, in der alle Momente ſich gegenſeitig im Ganzen und das Ganze in ihnen immanent ſind, und die ſonach ein in ſich geſchloſſenes, fürſichſeiendes, kraft ihrer Reflexion in ſich ſich auf ſich beziehendes und in dieſer Selbſtbeziehung für ſich ſelbſtſtändiges Ganzes bildet, hat nicht mehr blos die Bedingung ihrer Exiſtenz außer ſich, ſondern iſt zugleich Selbſtbedingung ihres Daſeins. Der creatürliche (relative) Geiſt hat daher zwar die Natur (und ſomit den abſoten Geiſt) zu ſeiner Vorausſetzung und iſt ſeiner natürlichen Exiſtenz nach an die Natur gebunden, — denn er iſt eben nur die concrete Spitze, die Quinteſſenz der Natur —; aber an dieſe natürliche Exiſtenz ſelbſt iſt er nicht gebunden, als die concrete

Spitze ragt er zugleich über die Natur hinaus. Der Menſch kann ſeinem natürlichen Daſein freiwillig und ſelbſtbewußt ein Ende machen; dieß iſt ſeine, wenn auch nur negative, weil eben nur relative, Unabhängigkeit von der Natur, der prägnanteſte Ausdruck ſeiner relativen Macht über ſeine Natürlichkeit. Aus demſelben Grunde iſt er zugleich die Macht über die Natur ſelbſt. Denn jene Macht über ſeine Natürlichkeit beruht eben nur auf ſeinem Weſen, als der concreten, in ſich reflektirten Einheit der Natur. Dieſem ſteht zwar die Natur in ihrer Allgemeinheit, mit ihren allgemeinen Kräften und Subſtanzen, gleich mächtig und gleich ſelbſtändig gegenüber; denn ſie iſt als Ganzes dieſelbe, nur in die Mannichfaltigkeit der Einzelweſen differenzirte Einheit, und als ſolche mithin der Macht des Menſchen entzogen. Ueber die Einzelweſen dagegen hat der Menſch eine, wenn auch wiederum nur relative Machtvollkommenheit. Denn die Einzelweſen als beſondere, ſich äußerlich gegenüberſtehende Glieder der Natur, ſind im Menſchen zu innerlicher, concreter, in ſich reflektirter Einheit zuſammengefaßt, aufgehobene (ideale) Momente dieſer Einheit, über welche dieſelbe eben ſo nothwendig, wie über ihre eigene Momente, die beſtimmende Macht iſt.

Muß der Menſch ſich ſelbſt als Subjekt faſſen, ſo muß er eben damit auch zunächſt und unmittelbar als ſpontane, ſelbſtbeſtimmende (ſubjektive) Macht der Natur ſich erweiſen. Denn daran iſt nicht nur ſeine eigene natürliche Exiſtenz geknüpft, ſondern dieſe Machterweiſung iſt auch ein nothwendiges Moment ſeiner Spontaneität, ſeines Fürſichſeins, ſeiner Ichheit, und die äußere objektive Natur zugleich Mittel, ſeinen Willen zu objektiviren, Mittel ſeines Handelns. Gehört es zum Weſen des Menſchen, jene Macht über die Natur zu üben, und iſt es das Weſen des Menſchen, ſelbſtbewußtes, ſich ſelbſt beſtimmendes Ich zu ſeyn, iſt alſo auch jene Macht nur Moment ſeiner Ichheit, der er ſich ſchlechthin nicht entziehen kann (denn auch der Selbſtmord iſt nur Manifeſtation dieſer ſeiner Ichheit und Ausdruck ſeiner Macht über ſeiner Natürlichkeit und damit über die Natur); — ſo iſt es auch eine gegebene höhere Nothwendigkeit für ihn, ſich

der Naturgegenſtände zu bemächtigen, und ſie zu Momenten ſeiner Selbſtbeſtimmung, zu Mitteln der Objektivirung ſeines Willens zu machen. Der Menſch als Subjekt hat das Recht und damit die Pflicht, die einzelnen Naturweſen, indem er ſie zu Momenten ſeiner Selbſtbeſtimmung macht, mit ſeinem Willen in concrete Identität zu ſetzen, eine Identität, die zunächſt allerdings nur eine innerliche, ſubjektive iſt, die aber zugleich, weil die Gegenſtände dem Subjekte äußerlich ſind, nur eine Identität des Willens im engern Sinne, eine gewollte Identität ſein kann, und ſomit an den Handlungen des Subjekts, an der Verwendung der Gegenſtände zu ſeinen Bedürfniſſen, Abſichten, Zwecken ꝛc. ihre Aeußerlichkeit und Objektivität haben muß. Dieß Recht und dieſe Pflicht iſt das Eigenthumsrecht, in deſſen Bereich demnach alle einzelnen Naturgegenſtände und die ihnen gleichſtehenden, weil aus ihnen gefertigten Werke menſchlicher Thätigkeit fallen, von deſſen Bereiche dagegen die Natur ſelbſt und ihre allgemeinen Potenzen (Subſtanzen — Elemente), wie der Menſch und deſſen Natürlichkeit ausgeſchloſſen ſind.

Da aber alle Subjekte das gleiche Recht und die gleiche Pflicht haben, ſo folgt von ſelbſt, daß das Eigenthumsrecht nicht blos auf dem Willen des Einzelnen (des Eigenthümers) beruht, ſondern zugleich auf dem Willen Aller, ſofern ſie nothwendig Subjekte ſind, und mithin auf dem im allgemeinen Begriffe der Subjektivität liegenden allgemeinen Willen. Das Eigenthumsrecht iſt nur die immanente Beziehung des allgemeinen Rechtsbegriffs auf die Natur, die Form, die das Recht überhaupt im Verhältniß zur Natur annimmt, mithin eine Form der allgemeinen, für alle Individuen gleich gültigen Nothwendigkeit, ſich als Subjekte zu faſſen und zu erweiſen. Weil aber eben darin zugleich die Nothwendigkeit liegt, auch den Andern als Subjekt anzuerkennen, ſo enthält auch das Eigenthumsrecht unmittelbar die Pflicht, den mit dem Willen und darin mit der Subjektivität des Andern geeigneten Naturgegenſtand als Moment der Subjektivität ſelbſt anzuerkennen; aber auch eben ſo unmittelbar die Befugniß, dieſe Anerkennung von allen Andern zu fordern. Das Ei-

Digitized by Google

genthumsrecht iſt mithin eben ſo ausſchließlich, als die Subjektivität ſelbſt.

Da die weitere Entwickelung des Eigenthumsbegriffs zu weit von unſerm Ziele abführen würde, ſo begnügen wir uns damit, dem in ſich unterſchiedenen Rechte gegenüber nur noch das von ihm verſchiedene Unrecht ſeinem Begriffe nach anzudeuten. Involvirt nämlich das Eigenthumsrecht die Befugniß, wie die Pflicht, ſelbſt Eigenthum zu beſitzen, und damit den Andern als Eigenthümer vorauszuſetzen, ſo iſt es nicht nur Unrecht, das Eigenthum des Andern zu verletzen, ſondern auch, ſelbſt kein Eigenthum haben zu wollen. Mithin begeht nicht nur der Betrüger, der Dieb, der Räuber oder der Beſchädiger meines Eigenthums, ſondern auch der Verſchwender oder der Eigenthumsloſe und doch unthätige Müßiggänger ein Unrecht, eine Verletzung des Eigenthumsrechts. Dieſe, wie jene, können daher genöthigt werden, das Eigenthumsrecht anzuerkennen.

Das Subjekt iſt nun aber nur berechtigt und verpflichtet, überhaupt Eigenthum zu beſitzen; und da die ganze unendliche Mannichfaltigkeit der einzelnen Naturgegenſtände als Objekt des Eigenthumsrechts ſich darbietet, ſo iſt der Wille des Subjekts weder an ein beſtimmtes Quantum von Eigenthum, noch an ein beſtimmtes, einzelnes Eigenthumsobjekt gebunden. Ich kann daher auch eine Sache aus der Einigung mit meinem Willen, worin ſie Moment meiner Subjektivität war, wieder entlaſſen; ich bin befugt, mein Eigenthumsrecht an ihr ſchlechthin aufzugeben, oder nach dem techniſchen Ausdrucke, ſie zu derelinquiren. Ich kann aber auch die Aufgebung meines Eigenthums an eine Bedingung knüpfen, und eine ſolche bedingte Dereliction iſt der Begriff der einfachen Schenkung: ich ſchenke, indem ich meine Sache nur unter der beſtimmten Bedingung derelinquire, daß ein beſtimmter Anderer ſie zu ſeinem Eigenthume annehme.

Die rechtliche Vernünftigkeit (Nothwendigkeit) des Schenkens und Derelinquirens beruht darauf, daß alle Subjekte Eigenthümer ſein ſollen, und daß die Sache überhaupt nun inſofern mein Eigenthum iſt, als ſie mit meinem Willen geeinigt,

Digitized by Google

mithin Object meiner Handlungen, Mittel zur Realiſirung meiner Bedürfniſſe, Neigungen, Abſichten und Zwecke, d. h. ſofern ſie mir brauchbar iſt. Daraus folgt von ſelbſt, daß ich die mir unbrauchbar gewordene, überflüſſige, und ſomit ſchon an ſich aus meinem Willen herausgetretene Sache auch ausdrücklich meines Willens zu entbinden, und irgend einem Andern zum Eigenthum zu überlaſſen habe. Und daraus folgt wiederum das Recht, eine Sache, deren Unbrauchbarkeit für mich durch Jahre langen Nichtgebrauch conſtatirt iſt, auch ohne ausdrücklich Dereliction als von mir derelinquirt anzuſehen, und ſie für das Eigenthum deſſen, der ſie als Eigenthumsobjekt gebraucht hat, zu erachten, — das Recht der Verjährung.

In der Nothwendigkeit (Vernünftigkeit) und damit in dem Rechte der Dereliction liegt unmittelbar das Recht der Veräußerung des Eigenthums durch Tauſch oder Kauf. Iſt es unter den oben angegebenen Umſtänden rechtlich vernünftig, eines meiner Eigenthumsobjekte aufzugeben, ſo iſt es ebenſo vernünftig, eine mir unbrauchbare oder weniger nutzbare Sache als Mittel zu verwenden, und eine mir nützlichere Sache, oder was daſſelbe iſt ein größeres Eigenthumsobjekt (denn die Größe des Eigenthums iſt nur die Größe ſeiner Nutzbarkeit), das aber im Beſitz eines Andern iſt, als Eigenthum zu gewinnen. Daher bin ich berechtigt, an einer ſolchen Sache mein Eigenthum gegen den Eigenthumserwerb der andern Sache aufzugeben. Die andere Sache kann ich aber nur erwerben, wenn und ſofern ihr Eigenthümer ſie aus ſeinem Eigenthume entläßt, und dafür meine Sache annimmt. Entſchließt er ſich dazu, ſo treten ſein und mein Wille in Einen Willensakt zuſammen. Dieſer Willensakt aber iſt keine Dereliction, kein Aufgeben des Eigenthumsrechts überhaupt; beide wollen vielmehr Eigenthümer bleiben, und nur die Objekte ihres Eigenthums wechſeln. Er bezieht ſich mithin nur auf die gegenſeitige Handlung der Beſitzüberlaſſung und Beſitzergreifung: dazu macht ſich jeder der beiden Eigenthümer anheiſchig, indem er den Tauſch eingeht. — Iſt das eine Objekt deſſelben ein beſtimmtes Quantum des allgemeinen Tauſchmittels, des Gel-

Digitized by Google

des, ſo wird der Tauſch zum Kaufe, und es treten alle die rechtlichen Folgen ein, die aus dem Zwecke und Begriffe eines allgemeinen Tauſchmittels ſich ergeben. —

Das Recht des Eigenthümers zu tauſchen und zu kaufen iſt der Uebergangs- und Vermittlungspunkt zwiſchen dem Eigenthumsrechte und dem Vertragsrechte. Der Tauſch oder Kauf mit allen ſeinen mannichfaltigen Modificationen iſt ſelbſt bereits ein Vertrag. Denn Vertrag im Allgemeinen iſt jede Einigung der Selbſtbeſtimmung zweier oder mehrerer Individuen in Einen beſtimmten Willensakt, deſſen Inhalt mithin gleichmäßig von den verſchiedenen Individuen gewollt iſt, und den jedes Individuum nur will, ſofern ihn zugleich die andere wollen. Da aber jeder Willensakt zunächſt immer nur auf Handlungen ſich bezieht, ſo können zunächſt und unmittelbar alle Verträge auch nur Handlungen zum Gegenſtande haben, und nur mittelbar ſich auf Sachen oder Perſonen beziehen. Als eine ſolche Vereinbarung Mehrerer zu Einem Willensakte iſt nun aber der Vertrag noch blos ein willkührlicher Akt des Ichs, ein Ausfluß der Spontaneität des Menſchen: weil ich als Ich überhaupt wollen und handeln kann, ſo kann ich auch meinen Willen mit einem andern zu Einem Akte vereinigen; ich kann aber dieſe Einigung auch eben ſo willkührlich wieder aufheben: als bloßes (abſtraktes) Ich bin ich nicht an meine einzelne Willensbeſtimmung gebunden. Aus der reinen Ichheit geht mithin nur die nothwendige Möglichkeit des Vertrags hervor. Das Vertragsrecht dagegen, oder das Recht, Verträge zu ſchließen, und damit die Befugniß, deren Erfüllung zu fordern, wie die Pflicht, ſie zu leiſten, — dieſe Nothwendigkeit folgt allein aus dem allgemeinen Rechtsbegriffe, d. h. das Vertragsrecht iſt ebenfalls nur eine Form der allgemeinen, jedes Ich umfaſſenden Nothwendigkeit, ſich ſelbſt und den Andern als Subjekt anzuerkennen, diejenige Form, die das Recht annimmt in Beziehung auf das ſpontane Zuſammenwirken der Subjekte. Denn indem ich meinen Willen mit dem eines Andern zu Einem beſtimmten Willensakte zuſammenſchließe, ſo wird damit mein Wille in dieſer Beſtimmtheit des Inhalts und

Digitized by Google

der Form, d. h. als einzelner Willensentſchluß, zum Momente der Selbſtbeſtimmung und damit der Subjektivität des Andern, der auf Grund meiner eigenen Selbſtbeſtimmung ihn in die ſeinige, als Moment ſeiner Subjektivität aufnimmt. Bin ich alſo rechtlich verbunden, den Andern als Subjekt zu behandeln, ſo bin ich auch verbunden, meinen eigenen Willensbeſchluß als Moment der Subjektivität des Andern anzuerkennen, folglich mit meinem Willen an den Willen des Andern gebunden, und ſomit verpflichtet, meinen Willensentſchluß auch handelnd zu vollziehen, wenn es der Andere fordert. Dieſelbe Verbindlichkeit knüpft aber auch umgekehrt den Willen des Andern an meine Subjektivität; und nur dieſe gegenſeitige Berechtigung und Verpflichtung macht den Rechtsbegriff des Vertrags aus. Die rechtliche Vernünftigkeit endlich jenes ſpontanen Zuſammenwirkens der einzelnen Subjekte in beſtimmten einzelnen Willensakten, auf welches das Vertragsrecht ſich bezieht, beruht darauf, daß alle Individuen, ſofern ſie als Subjekte ſich zu faſſen und zu geriren haben, auch in ihrer Subjektivität an ſich Eins ſind, denſelben Zweck und dieſelbe (rechtliche) Nothwendigkeit vor ſich haben. Die gemeinſame Nothwendigkeit, ihre Subjektivität geltend zu machen, die Forderungen ihres Wohls und ihres ſittlichen Bewußtſeins in ſpontaner, individueller Form zu befriedigen, macht das gemeinſame Wollen und Handeln der einzelnen Subjekte nothwendig, und die Form dieſer Nothwendigkeit iſt das Vertragsrecht.

Nach dieſer — natürlich nur die Hauptmomente andeutenden — Entwickelung des Vertragsbegriffs verſteht es ſich von ſelbſt, daß der Vertrag rechtlich immer nur beſtimmte einzelne Handlungen oder einen Complex derſelben zu ſeinem Inhalte haben kann. Alle meine Handlungen an die Subjektivität eines Andern zu binden, iſt rechtlich ungültig. Denn die Totalität meiner Willensakte iſt meine Selbſtbeſtimmung ſelbſt, die Totalität meiner Handlungen die Aeußerung meiner Selbſtbeſtimmung. Mit der Gebundenheit aller meiner Willensakte iſt meine Selbſtbeſtimmung, meine Spontaneität gebunden, d. h. aufgehoben. Ich würde mithin durch einen ſolchen Vertrag meine Spontaneität,

Digitized by Google

und damit meine Subjektivität ſelbſt negiren. Dieß aber iſt im Widerſpruche mit dem allgemeinen Rechtsbegriffe, der vielmehr die Nothwendigkeit ausdrückt, mich als Subjekt zu faſſen und zu geriren. Ich kann mithin rechtlich eben ſo wenig einen ſolchen Vertrag eingehen, als meine Leiblichkeit oder eines ihrer Glieder, obwohl ich als Ich die Macht über ſie bin, der Herrſchaft eines Andern überlaſſen. Denn mein Leib iſt das alleinige Organ der Aeußerung meiner Subjektivität, das nothwendige, unerſetzliche Mittel, ohne das ich mich nicht als Subjekt geriren kann. Sklaverei oder Leibeigenſchaft iſt mithin eben ſo widerrechtlich, als der Zuſtand von halb freiwilliger, halb erzwungener Knechtſchaft, in den man heutzutage ſo manchen Staatsbeamten durch überhäufte, ſeine ganze Thätigkeit in Anſpruch nehmende Arbeiten geſetzt findet. —

Hieraus ergiebt ſich von ſelbſt das dem Vertragsrechte negativ gegenüberſtehende Vertrags-Unrecht. Es iſt eben ſo Unrecht, meine contractlichen Verbindlichkeiten nicht zu erfüllen, als überhaupt gar keine Verträge eingehen, oder ſolche Verpflichtungen nicht übernehmen zu wollen, die das Recht ſelbſt, der allgemeine Begriff der Subjektivität und die Nothwendigkeit des Zuſammenwirkens zu dem Einen gemeinſamen Zwecke, erheiſcht (wozu, wie ſich ſogleich zeigen wird, alle Staatspflichten gehören). Es iſt ferner eben ſo Unrecht, widerrechtliche Verbindlichkeiten ſelbſt zu übernehmen, als von Anderen anzunehmen. Zu Letzterm gehört natürlich auch die Verpflichtung zu einer Handlung, die irgend ein beſtehendes Recht verletzen würde. Im erſten Falle kann ich zur Erfüllung meiner Verbindlichkeiten genöthigt werden; im zweiten dagegen iſt der Vertrag ungültig, als nicht geſchloſſen anzuſehen, alle ſchon geſchehenen Leiſtungen mithin zu reſtituiren.

Das Eigenthums- und Vertragsrecht ſind nun aber nur Formen des allgemeinen Rechts, Momente der Subjektivität überhaupt: jedes Subjekt hat als ſolches das Eigenthums-, wie das Vertragsrecht in unbeſchränkter Ausdehnung. Beide beruhen auf der nothwendigen Anerkennung der Subjektivität überhaupt, und jenes iſt nur darum die erſte unmittelbare, dieſes die nächſte, mit jenem un-

Digitized by Google

mittelbar zuſammenhängende Form des allgemeinen Rechtsbegriffs, weil das Subjekt zunächſt nur als die Macht über die Natur und ſeine eigene Natürlichkeit, demnächſt nur im Zuſammenwirken mit andern Subjekten ſeine Subjektivität geltend machen, als Subjekt beſtehen und ſich erweiſen kann. Allein ſowohl in Beziehung auf die Natur, als im Zuſammenwirken mit andern Subjekten, wie überhaupt in allen ſeinen einzelnen Willensakten und Handlungen, in denen die Subjektivität ſich äußert, bezieht ſich das Subjekt zugleich nur auf ſich ſelbſt. Es iſt nur Subjekt kraft dieſer fortwährenden Selbſtbeziehung aller ſeiner Momente, ſeiner ganzen Aeußerlichkeit (zu der auch die Natur als der Reflex des menſchlichen Weſens gehört), auf ſein inneres, immanentes Selbſt, kraft der permanenten Reflexion in ſich. Dieſe iſt daſſelbe, was man die innere Unendlichkeit der Subjektivität genannt hat, die unantaſtbare Freiheit, Selbſtändigkeit und Selbſtverantwortlichkeit des Subjekts in ſeiner innern, durch jene Reflexion in ſich gebildeten Welt ſeiner Vorſtellungen, Meinungen, Ueberzeugungen, Grundſätze und Vorſätze ꝛc. Die nothwendige Anerkennung der Subjektivität in dieſer ihrer Selbſtbeziehung auf ſich oder der reinen Subjektivität, als ſolcher iſt das Perſonenrecht: das in ſeiner reinen Subjektivität anerkannte Subjekt iſt im rechtlichen Sinne Perſon, — juriſtiſche Perſönlichkeit (wohl zu unterſcheiden von der ſittlichen Perſönlichkeit oder der Perſönlichkeit ſchlechthin). Und daß dieß Anerkanntſein jedes Einzelnen als reines, trotz der größten Differenz des Beſitzes, der Kräfte und Talente ꝛc., allen andern rechtlich gleich ſtehendes Subjekt auch in allen Aeußerungen, Worten und Werken der Andern ſich ausdrücke, macht den Rechtsbegriff der perſönlichen Ehre aus, auf die zu halten Jeder berechtigt und verpflichtet iſt, weil eben jenes Anerkanntſein für Jeden eine Nothwendigkeit iſt, um ſich als Subjekt geriren zu können. Das Recht der perſönlichen (bürgerlichen) Ehre, aus dem von ſelbſt das Recht der perſönlichen, leiblichen wie geiſtigen Freiheit und Unverletzbarkeit folgt, iſt mithin die Grundbeſtimmung im Begriffe des Perſonenrechts.

Das Perſonenrecht ſteht einerſeits, in ſeiner Beſonderheit ge-

Digitized by Google

faßt, dem Eigenthums= oder Sachenrechte, wie dem Vertragsrechte, als beſondere Form des allgemeinen Rechts gegenüber, andererſeits hat es das Eigenthums= und Vertragsrecht nur zu beſonderen Momenten und Formen ſeiner ſelbſt, und iſt ſelbſt das allgemeine Recht. Jedes Subjekt hat als Perſon das Eigenthums- und Vertragsrecht, eben weil es Perſon iſt; zugleich aber hat es als Perſon noch andere Rechte und Pflichten, und dieſe, vom Eigenthums= und Vertragsrechte unterſchieden, bilden das Perſonenrecht im engern Sinne, in ſeiner Beſonderheit gefaßt.

So im engern Sinne, in ſeiner Beſonderheit gefaßt, hat das Perſonenrecht zu ſeiner erſten, unmittelbaren Form das Familienrecht. Denn zunächſt und unmittelbar iſt der Menſch nur werdende, ſich ſelbſt erſt entwickelnde Perſon. Das Kind iſt zwar an ſich Subjekt, aber weil ſeine Subjektivität noch nicht für ſich, ſelbſtbewußt iſt, dieſes Selbſtbewußtſein (das eben auf jener permanenten Reflexion in ſich beruht) aber gleichwohl zum vollen Begriffe der Subjektivität gehört, ſo iſt es zugleich noch nicht Subjekt, d. h. es iſt nur werdendes, ſich entwickelndes Subjekt. Mithin kommen ihm das Eigenthums= und Vertragsrecht und alle rein perſönlichen Rechte nur an ſich zu; d. h. weil ſeine Subjektivität und ſomit auch dieſe Rechte als deren Momente noch nicht für es ſind, ſo hat es dieſelben zwar, kann ſie aber noch nicht für ſich, ſelbſtſtändig, ausüben. Demnach würde es widerrechtlich ſein, das Kind dennoch als vollſtändige Perſon zu behandeln und ſelbſt handeln zu laſſen. Gleichwohl iſt es an ſich Subjekt, an ſich Perſon; und es iſt ſeine im Begriffe der Subjektivität liegende Nothwendigkeit, ſich zum Fürſichſein, zur reinen Subjektivität, zur vollen Perſönlichkeit zu entwickeln. Mithin hat es gerade als Kind das beſondere Recht, in dieſer Entwickelung nicht nur nicht gehemmt, ſondern gefördert zu werden. Denn es liegt im Begriffe der Subjektivität, und iſt mithin Moment des allgemeinen Rechtsbegriffs, Intereſſe jedes Subjekts, daß auch alle andere Individuen entwickelte Subjekte, vollſtändige Perſonen ſeien, weil eben jedes Subjekt nur zuſammen und im Verkehr mit vollkommenen Subjekten ſeine Subjektivität behaupten und geltend ma=

Digitized by Google

chen kann. Jenes Recht kann nun aber das Kind, weil es eben noch nicht Perſon iſt, nicht ſelbſt rechtlich ſchützen und vertreten. Es hat folglich als unmittelbare Conſequenz das zweite Recht, in jenem erſten principalen Rechte geſchützt und vertreten zu werden. Und da ihm an ſich auch das Eigenthums= und Vertragsrecht, wie überhaupt alle Rechte und Pflichten der Perſon zukommen, und jedes Recht ſeinem Begriffe nach (kraft der in ihm liegenden Nöthigung) auch muß geltend gemacht werden können, ſo hat das Kind endlich auch das Recht, in jenem Anſich ſeiner Eigenthums=, Vertrags= und Perſonenrechte gleichermaßen geſchützt und vertreten, oder wie die Juriſten ſich ausdrücken, in ſeiner unvollſtändigen Perſönlichkeit durch Andere ergänzt zu werden.

Dieſen Rechten des Kindes entſprechen zunächſt congruirende Pflichten der Eltern. Denn rechtlich iſt die Zeugung ein ſpontaner ſelbſtbewußter Willensakt, deſſen zunächſt nur nothwendige Möglichkeit, wie aller nicht widerrechtlichen Willensakte, im Begriffe der Spontaneität liegt, der aber, einmal vollzogen, nothwendig alle vorauszuſetzenden Folgen als mitgewollt in ſich faßt. Eine ſolche Folge iſt hier die Exiſtenz des Kindes, und da dieſe das Recht auf Förderung der Entwickelung ſeiner Subjektivität, wie auf Vertretung ſeiner Rechte überhaupt involvirt, ſo müſſen die Eltern auch eben dieſe Förderung und Vertretung ihrerſeits wollen, und ſomit auch handelnd vollziehen, d. h. ſie ſind zur Ernährung und Erziehung, wie zum Schutz und zur rechtlichen Vertretung des Kindes verpflichtet. Juriſtiſch ſind indeß die Eltern nur zur rechtlichen Erziehung (und alſo nicht zur ſittlichen und geiſtigen Ausbildung) ihrer Kinder — zur Erziehung derſelben zu rechtlichen Menſchen — verbunden. Dieſe aber muß gewährt werden, und wo ſie verweigert wird, kann ſie mithin erzwungen oder das Kind der Gewalt der Eltern entnommen werden. Dieſe Pflichten der Eltern gegen die Kinder ſind aber zugleich ihre Rechte gegen Andere, wie gegen die Kinder ſelbſt, einerſeits ſchon darum, weil es eben ihre Pflichten ſind, andererſeits aber, weil es ihre Kinder ſind, und ſie alſo kraft dieſer natürlichen, unmittelbaren Einigung auch zunächſt und unmittelbar jenes

Digitized by Google

im Begriffe der Subjektivität liegende, und ſomit als Ausfluß des Rechtsbegriffs (als Recht) anzuſehende Intereſſe haben, daß die Kinder zur vollen rechtlichen Perſönlichkeit gebildet werden. Andere können mithin nur mittelbar die Rechte der Eltern erhalten (durch den natürlichen oder juriſtiſchen Tod der letzteren); und daß dieſe Andern principaliter nur die nächſten Verwandten ſein können, beruht wiederum auf deren nächſtem rechtlichen Intereſſe an der Bildung der Kinder zu rechtlichen Menſchen. Die Kinder aber haben, eben wegen ihrer rechtlichen Unſelbſtändigkeit, die Pflicht des Gehorſams gegen die Eltern, ſoweit das Recht der Erziehung und Vertretung reicht.

Auf dem begrifflichen Zuſammenhange dieſer gegenſeitigen Rechte und Pflichten gründet ſich der rechtliche Begriff der Familie. Die Familie iſt juriſtiſch nur das Verhältniß der in dieſer Gegenſeitigkeit von dieſen Rechten und Pflichten zu einander ſtehenden Perſonen. Allein gerade darum iſt das Familienverhältniß kein bloßes Rechtsverhältniß. Denn da zur Bildung der rechtlichen Perſönlichkeit, an der das ganze Familienrecht ſeine juriſtiſche Baſis hat, der blos äußere Gehorſam der That von Seiten des Kindes nicht genügt, ſondern der innere Gehorſam des Willens und Herzens nothwendig hinzutreten muß, — denn ſonſt würde das Kind, zur Subjektivität herangereift und damit vom Zwange des äußern Gehorſams gegen die Eltern befreit, ſofort nicht mehr als rechtliche Perſönlichkeit ſich erweiſen; — und da dieſer innere Gehorſam nicht erzwungen, ſondern nur durch die Liebe und Achtung des Kindes gegen die Eltern geweckt werden kann; ſo zeigt ſich ſogleich bei dieſer erſten Form des Perſonenrechts, daß das Recht zu ſeiner Erfüllung der Sittlichkeit bedarf. Denn die Liebe und Achtung der Kinder iſt unmöglich ohne die ſittliche Geſinnung der Eltern. — Freilich kann nun aber leztere ebenfalls nicht erzwungen werden: es iſt vielmehr mein Recht, Subjekt zu ſein und mithin zwiſchen den Forderungen des Sittengeſetzes und meines particulären Wohls frei zu entſcheiden (— ſittlich oder unſittlich zu ſein —). Folglich iſt nichtsdeſtoweniger das Familienrecht auf die oben angegebenen

Digitized by Google

beſtimmten, das äußere Thun betreffenden Rechte und Pflichten zu beſchränken.

Iſt das Kind zur reinen, für ſich ſeienden Subjektivität herangewachſen, ſo muß es auch von den Eltern als Subjekt anerkannt werden, es iſt auch für ſie Perſon, d. h. die Eltern haben das Recht und die Pflicht, das Kind aus der elterlichen Gewalt zu entlaſſen, das Kind alſo auch das Recht, die Emancipation zu fordern, und reſp. die Pflicht, ſich ſelbſt zu ernähren und rechtlich zu vertreten. Eben damit haben Sohn wie Tochter auch das Recht, ſelbſt nach eigener Willensbeſtimmung eine Familie zu gründen, oder nach freier Wahl ſich zu verheirathen. Dazu bedarf es aber der freien Einwilligung eines andern, geſchlechtlich unterſchiedenen Subjekts. Juriſtiſch iſt mithin die Ehe zunächſt ihrem Ausgangspunkte nach nur ein Vertrag, der in ſeinem Inhalte und Zwecke auf Gründung und Erhaltung einer Familie gerichtet iſt; und nur weil der Begriff der Familie blos Einen Vater und Eine Mutter fordert, mehrere Väter oder Mütter auch mehrere Familien bilden, mehrere Familien zuſammen aber keine Familie, ſondern ein anderes, das rechtlich nothwendige Familienverhältniß vorausſetzendes Rechtsverhältniß begründen, nur darum iſt die Ehe juriſtiſch nothwendig Monogamie; und nur weil der Beiſchlaf vermittelſt der gezeugten Kinder beſtimmte Rechtsverhältniſſe zur Folge hat, nur darum wird die geſchlechtliche Vermiſchung nothwendig zum Rechtsinſtitute, zur Ehe, und damit der vertragloſe (außereheliche) Beiſchlaf zwar nicht widerrechtlich (verbrecheriſch), wohl aber unrechtlich *). Allein die Erreichung jenes Zwecks der Ehe kann der Natur der Sache nach nicht an einen beſtimmten Termin gebunden werden: er iſt überhaupt nicht ein in irgend einem Punkte abſolut erreichter, ſondern ein perennirender, fortwährend ſich vollziehender. Die Ehe kann alſo auch nicht auf eine gewiſſe, beliebig feſtzuſetzende Zeitdauer, ſondern

*) Wie Religion und Sittlichkeit den Begriff der Ehe faſſen und zu faſſen haben, kann uns hier nicht kümmern, wo es ſich allein um Rechtsbegriff handelt. Wir haben nur zu zeigen, wie lezterer ſelbſt auf den höheren Begriff der Sittlichkeit zurückweist.

Digitized by Google

nur auf Lebenszeit eingegangen werden. Und da der perennirende Zweck auch nur durch perennirendes Zuſammenwirken der Ehegatten erreicht werden kann, ſo involvirt der Ehevertrag nothwendig das Recht und die Pflicht zu dieſem Zuſammenwirken und damit zur perennirenden Gemeinſchaft des Lebens. Das Zuſammenwirken beider in allen Familienangelegenheiten ſezt aber die fortwährende Einigung der Selbſtbeſtimmung beider voraus, und dieſe iſt nur auf Grund der weſentlichen Gleichheit des moraliſchen Charakters möglich, d. h. nur vermöge der gleichen Form, die beider Ich im Verhältniß zu den ſittlichen Principien, in der Entſcheidung über die Forderungen des individuellen Wohls und des allgemeinen Sittengeſetzes ſich ſelbſt gegeben hat; und dieſe Gleichheit des Charakters geht wiederum nothwendig auf das in allen Subjekten Identiſche, Allgemeine der Sittlichkeit überhaupt zurück. Hier alſo iſt der zweite Punkt, wo die Möglichkeit, den Anforderungen des Rechts vollkommen zu genügen, die Sittlichkeit der rechtlichen Subjekte vorausſezt. Sittlich iſt die Ehe, die vollſtändige und darum die Gemeinſchaft des Lebens vorausſetzende und das ganze Daſein umfaſſende Realiſirung der Liebe in ihrer Unmittelbarkeit, als Liebe des einzelnen Subjekts zum einzelnen Subjekte; dieſelbe Liebe mithin auch die ſittliche Baſis des Familienverhältniſſes, das ſeinerſeits auf die Ehe baſirt iſt. Aber auch hier kann die Einigung der Selbſtbeſtimmung, die Gleichheit des moraliſchen Charakters, der ſittlichen Geſinnung, nicht erzwungen werden. Juriſtiſch muß mithin der Widerſpruch zwiſchen den Willensmeinungen der Ehegatten freigelaſſen bleiben. Da nun gleichwohl ihr Zuſammenwirken in allen Familienangelegenheiten rechtlich nothwendig iſt, ſo muß auch durch rechtliche Beſtimmungen der vorkommende Widerſpruch aufgehoben werden, Beſtimmungen, für die der natürliche Unterſchied der männlichen und weiblichen Subjektivität (der, weil er ein Unterſchied der Subjektivität, auch einer des Rechts iſt), die Norm abgiebt, die aber hier näher zu erörtern uns zu weit abführen würde.

Die gereifte Subjektivität des Kindes hebt nur das Recht der elterlichen Gewalt über daſſelbe auf, nicht aber das natürliche

Digitized by Google

Band der elterlichen und kindlichen Subjektivität überhaupt, das, weil es ein Moment der Subjektivität, auch ein Moment des Rechtsbegriffs iſt. Mit dieſer trotz der Emancipation beſtehen bleibenden rechtlichen Beziehung zwiſchen Eltern und Kindern bleibt auch die Beziehung zwiſchen den Geſchwiſtern und den weiteren Verwandten juriſtiſch beſtehen. Darauf gründet ſich zunächſt das natürliche, ſtillſchweigende Erbrecht (ab intestato) der Familienglieder unter einander je nach der Nähe des Verwandſchaftsgrades; demnächſt das Recht und die Pflicht der Großeltern, der Geſchwiſter und der weiteren Verwandten zur Ernährung und Erziehung elternlos gewordener Kinder; endlich das Recht des Familienhauptes der in mehrere beſondere Familien ſich ausbreitenden Stammfamilie, durch eigenthums- und vertragsrechtliche Beſtimmungen auch für die folgenden, aus der Stammfamilie hervorgegangenen zukünftigen Familien gültige Verfügungen zu treffen.

Damit aber geht das Familienrecht von ſelbſt in das Geſchlechts- oder gentiliciſche Recht über. In ihm handelt es ſich nicht von den Rechten und Pflichten der einzelnen Familienglieder, ſondern der ganzen Familien und Familienlinien deſſelben Geſchlechts gegen einander. Die einzelnen Glieder des Geſchlechts ſtehen dagegen rechtlich ungebunden, nur im Verhältniß von rechtlichen Subjekten überhaupt ſich gegenüber. Im gentiliciſchen Rechte iſt alſo das Familienrecht als ſelbſtſtändiges Recht der einzelnen Familienglieder aufgehoben. An die Stelle deſſelben treten indeſſen nicht nur die Rechte der verſchiedenen Familien und Linien deſſelben Geſchlechts unter einander, ſondern auch des ganzen Geſchlechts ſelbſt gegen andere Geſchlechter, wie gegen andere Familien und einzelne Perſonen. Das Geſchlecht als ſolches, durch jene Verfügungen (Inſtitutionen — Statuten ꝛc.) ſeines Stammhauptes rechtlich vereinigt, hat das Recht und damit die Pflicht, ſich ſelbſt auch gegen Andere als rechtliches Ganzes zu geriren, ſeine Inſtitutionen zu befolgen, aufrecht zu erhalten, zu ſchützen und zu vertheidigen. Dem gentiliciſchen Rechte gemäß iſt mithin nicht nur jede Familie den andern Familien deſſelben Ge-

ſchlechts gegenüber, ſondern auch wiederum jedes Geſchlecht Andern gegenüber als Rechts-Subjekt, als Perſon zu faſſen.

Die verſchiedenen Geſchlechter gehen nun aber ihrerſeits wiederum in die Einheit der National-Abſtammung zurück. Wie alſo die verſchiedenen Familien deſſelben Geſchlechts an die Verfügungen ihres Geſchlechtsoberhauptes rechtlich (ex jure gentilicio) gebunden ſind, ſo ſind auch wiederum die verſchiedenen Geſchlechter an die Beſtimmungen und Inſtitutionen des Nationalſtammhauptes oder, was daſſelbe iſt, an die rechtlichen Vereinbarungen ihrer eigenen Geſchlechtsoberhäupter gebunden, vorausgeſetzt, daß dieſelben nicht widerrechtlich oder unrechtlich ſind. Demnach ſtehen alle die beſonderen Geſchlechter, Familien und Individuen in einer rechtlichen Verbindung, in einem beſtimmten Rechtsverhältniß zu einander, welches den rechtlichen Begriff der Nation oder das Nationalrecht ausmacht, und das gentiliciſche, das Familien-, wie das Recht jedes Einzelnen als Einzelnen zu ſeinen Momenten hat. In ihm iſt jeder Einzelne den Einzelnen gegenüber rechtlich ungebunden, nur Perſon überhaupt, als Glied der Familie dagegen und weiter des Geſchlechts und der Nation durch die Beſtimmungen des Familien-, des gentiliciſchen und Nationalrechts juriſtiſch gebunden. Das Recht dieſes Rechtsverhältniſſes oder die Grundbeſtimmung des Nationalrechts iſt aber wiederum, daß jedes Geſchlecht, jede Familie wie jeder Einzelne Perſon ſei. Alle Familien-, Geſchlechts- und National-Inſtitutionen, die dieſe Grundbeſtimmung verletzen, ſind mithin rechtlich ungültig. Denn ſie verletzen damit den Begriff des Rechts ſelbſt. Daraus folgt dann, daß zunächſt keine derſelben das Eigenthums- und Vertragsrecht des einzelnen Familien-, Geſchlechts- oder Volksgliedes ſoweit beſchränken darf, daß das Individuum überhaupt nicht für ſich frei und ſelbſtſtändig, Eigenthum zu erwerben, zu beſitzen und zu veräußern oder Verträge zu ſchließen berechtigt wäre. Denn eben dieß iſt das allgemeine, unvertilgbare Recht jedes Subjekts. Alle ſolche Beſchränkungen können vielmehr nur ganz beſtimmte, einzelne Eigenthumsobjekte oder Verträge betreffen, und auch in dieſem Falle ſind ſie nur anzuerkennen, ſobald ſie den allgemeinen

Verkehr nicht hemmen, auf welchen jedes Subjekt, eben kraft des allgemeinen Eigenthums- und Vertragsrechts, ſelbſt ein Recht hat. Daß jene Inſtitutionen eben ſo wenig gegen das Eigenthums- und Vertragsrecht, wie überhaupt gegen die Rechte Anderer gerichtet ſein dürfen, und die perſönliche Ehre, Freiheit und Unverletzbarkeit jedes Subjekts anerkennen müſſen, verſteht ſich von ſelbſt. Es folgt aber auch ferner von ſelbſt, daß ſie eben ſo wenig die gleichermaßen allgemeinen und unvertilgbaren Familienrechte des Einzelnen verletzen dürfen. Die Rechte und Pflichten der Ehegatten, der Eltern und Kinder gegen einander können Niemanden genommen werden, der ſie rechtsgemäß vollzieht; und ſelbſt des Inteſtat-Erbrechts kann nur derjenige völlig verluſtig gehen, der ſeinerſeits das Familienverhältniß rechtswidrig (durch Ungehorſam, Verbrechen ꝛc.) zerſtört hat. Endlich folgt von ſelbſt, daß auch Jeder als Mitglied ſeines Geſchlechts, ſeiner Nation, und damit in den auf dieſe Mitgliedſchaft gegründeten Rechten anzuerkennen iſt, aber auch umgekehrt nicht blos jede Familie und jedes Geſchlecht, ſondern auch die Nation ſelbſt als Perſon anzuerkennen hat.

Wie nämlich ſchon innerhalb des Familienrechts jeder Einzelne nicht nur den einzelnen Familiengliedern, ſondern auch dem Ganzen der Familie, innerhalb des gentiliciſchen Rechts jedes Subjekt dem andern, jede Familie der andern, aber auch dem ganzen Geſchlechte ſelbſt rechtlich gegenüberſteht, ſo ſteht in jenem Rechtsverhältniſſe, welches den Begriff des Nationalrechts bildet, jeder Einzelne nicht nur allen Einzelnen, ſondern zugleich jedes Subjekt, jede Familie, jedes Geſchlecht, dem Ganzen der Nation als rechtlicher Perſönlichkeit gegenüber. Denn die Nation iſt eben im juriſtiſchen Sinne nur die rechtliche Verbindung aller ihrer Glieder zu Einem Ganzen, das danach ſelbſt rechtlicher Natur iſt. Wie alſo die beſonderen Familien und Geſchlechter, ſo hat auch die Nation ihren Gliedern gegenüber Rechte und Pflichten, und inſoweit iſt ſie als Perſon zu faſſen. Zugleich hat aber jedes Glied eben als Glied der Nation die Nationalrechte und Pflichten zu ſeinen Rechten und Pflichten, in derſelben Weiſe, wie

Digitized by Google

dieß auch von den einzelnen Familien- und Geſchlechtsgliedern in Bezug auf das Familien- und das gentiliciſche Recht gilt. Und weil umgekehrt die Nation nur in der Totalität der einzelnen Subjekte, Familien und Geſchlechter als eben ſo vieler Perſonen ihre rechtliche Exiſtenz hat, ſo ſind die Rechte und Pflichten dieſer Glieder der Nation zugleich Rechte und Pflichten der Nation ſelbſt. Mit andern Worten: die rechtliche Exiſtenz der Nation iſt durch die rechtliche Exiſtenz ihrer einzelnen Glieder, und dieſe umgekehrt durch jene ſchlechthin bedingt: daraus folgt von ſelbſt, daß die Nation berechtigt und verpflichtet iſt, zur Erhaltung ihrer rechtlichen Exiſtenz auch von jedem Einzelnen alle nöthigen Leiſtungen zu fordern, und zu ſolchen Leiſtungen jeder Einzelne eben ſo nothwendig verpflichtet iſt, als er die Pflicht hat, rechtlich zu exiſtiren, als Rechtsſubjekt ſich ſelbſt zu faſſen und zu geriren. Die zu dieſem Behufe nothwendigen Anordnungen und Einrichtungen gehören daher vorzugsweiſe zu jenen National-Inſtitutionen, an die jedes Glied der Nation rechtlich gebunden iſt. Es folgt aber auch umgekehrt, daß die Nation die rechtliche Exiſtenz ihrer beſondern Glieder (d. h. deren beſondere Rechte und Pflichten) nicht blos ſelbſt anzuerkennen, ſondern für dieſelbe als für ihre eigene rechtliche Exiſtenz zu ſorgen und einzuſtehen hat.

Die beſonderen Rechte und Pflichten des Einzelnen als Einzelnen ſtehen alſo den allgemeinen Rechten und Pflichten der Nation einerſeits antithetiſch gegenüber, ſo daß dem Rechte der Nation die Pflicht des Einzelnen, der Pflicht der Nation das Recht des Einzelnen entſpricht; andererſeits aber haben zugleich die allgemeinen National-Rechte und Pflichten eben als allgemeine die beſondern Rechte und Pflichten jedes Einzelnen zu ihren Momenten: beide ſind zugleich zu concreter Identität verbunden, und es iſt eben ſo ſehr Nationalpflicht und Nationalrecht, daß jeder Einzelne Perſon ſei und in ſeinen beſondern Rechten und Pflichten anerkannt werde, als umgekehrt Einzelpflicht und Einzelrecht, daß die Nation Perſon ſei: jeder Einzelne iſt durch die allgemeinen Nationalrechte und Pflichten, aber auch die Nation an allen Einzelrechten und Pflichten mit berechtigt und verpflichtet.

Das Bewußtſein jener Identität iſt das Rechtsbewußtſein der Nation: Je inniger, lebendiger, tiefer daſſelbe alle Glieder durchdringt, deſto ſicherer, feſter, gediegener wird der Rechtszuſtand der Nation ſein. Allein dieſe Lebendigkeit und Innigkeit läßt ſich nicht erzwingen. Ihr ſteht vielmehr der Rechts-Egoismus des Einzelnen, der nur auf ſeine particulären Rechte und Pflichten ſieht, widerſprechend gegenüber. Dieſer Egoismus, dieß rechtliche Fürſichſein, das ſelbſt Moment jener Identität iſt, auch als bloßes Moment zu faſſen, es zu überwinden und in der Liebe zum Rechtsganzen der Nation aufgehen zu laſſen, iſt eine nur innere, ſpontane That der Subjektivität, und gehört mithin nicht in die Sphäre des Rechts, ſondern der Sittlichkeit (die eben in der Unterordnung des Individuellen, Particulären unter das Allgemeine beſteht). Außerdem iſt das Bewußtſein jener Identität, das Rechtsbewußtſein, von der Entwickelung und Ausbildung der Individuen zu rechtlichen Menſchen, zu Perſonen im juriſtiſchen Sinne, und dieſe Entwickelung wiederum von der Erziehung, vom Familienleben abhängig. Letzteres aber wies, wie wir geſehen haben, ebenfalls aus dem Gebiete des Rechts in das der Sittlichkeit hinüber. Auch das Nationalrecht ſetzt mithin, gleichermaßen wie das Familien- und gentiliciſche Recht, die ſittliche Geſinnung der einzelnen Glieder der Nation voraus: ohne dieſelbe beſteht es zwar kraft der ihm immanenten Nöthigung, — denn auch jene Leiſtungen der Einzelnen zur Erhaltung der rechtlichen Exiſtenz der Nation können als juriſtiſche Pflichten erzwungen werden; — aber je größer die Macht jenes Rechts-Egoismus iſt, deſto mehr ſchwindet die Macht dieſes Zwanges, der ja nur durch die vom Rechtsbewußtſein durchdrungenen, dem Nationalrechte gehorſamen Subjekte gegen die Uebertreter deſſelben ausgeübt werden kann. Außerdem beſteht in jenem Rechts-Egoismus, ſofern er in beſtimmten Handlungen und Unterlaſſungen ſich äußert, gerade das dem Nationalrechte gegenüberſtehende, es negirende Unrecht. Mit der Herrſchaft deſſelben iſt alſo das Daſein des Nationalrechts vernichtet.

Demnach hat das Perſonenrecht überhaupt, und in ihm das

Digitized by Google

Eigenthums- und Vertragsrecht, die **Sittlichkeit** der einzelnen Subjekte als Familien-, Geſchlechts- und Volksglieder zu ſeiner Vorausſetzung. Andererſeits aber iſt es gerade das Recht jedes Subjekts, in Beziehung auf Moralität und Sittlichkeit ſubjektiv-frei zu ſein, nach ſpontaner Selbſtbeſtimmung die Forderungen des Sittengeſetzes mit denen ſeines individuellen Wohls auszugleichen, und ſomit moraliſch gut oder böſe, ſittlich oder unſittlich zu ſein. Es iſt das **Recht der Sittlichkeit** ſelbſt, frei von allem Zwange zu ſein. Der Begriff des Rechts fordert mithin eben ſo ſehr, daß die ſittliche Geſinnung der einzelnen Subjekte völlig frei gelaſſen werde, als daß eben dieſe ſittliche Geſinnung, als nothwendige Vorausſetzung der vollen Realiſirung ſeiner ſelbſt, in den einzelnen Subjekten lebendig ſei. Beide Forderungen ſchließen ſich indeß keineswegs aus, ſondern ſind vielmehr ſich gegenſeitig poſtulirende Gegenſätze, unterſchiedene, aber zugleich ſich gegenſeitig bedingende Momente des Rechtsbegriffs ſelbſt: damit jedes Glied der Nation das Recht der ſittlichen Freiheit wirklich habe und ausüben könne, dazu iſt es nothwendig, daß die Sittlichkeit ſelbſt in der Nation lebendig ſei, und gerade der Begriff dieſer Sittlichkeit fordert ſeinerſeits umgekehrt, daß jedes Subjekt rechtlich frei ſei in Beziehung auf ſeine ſittlichen Entſchließungen. Die Realiſirung des Rechtsbegriffs in dieſen ſeinen beiden Momenten iſt der Begriff des **Staats**, d. h. es iſt der Zweck, das Weſen und der Begriff des Staats, den Gegenſatz in ſich zu vermitteln, und jene Forderung nach ihren beiden entgegengeſetzten Momenten zu erfüllen. Und da von deren Erfüllung die Realiſirung des Rechtsbegriffs abhängig iſt, ſo hat letztere das Daſein und den Begriff des Staats zu ihrer **Vorausſetzung**.

3.

Es iſt einer der augenfälligſten, obwohl allgemein acceptirten Mißgriffe der Hegel'ſchen Rechtsphiloſophie, daß ſie den Begriff des Staats in die Realiſirung der **ſittlichen** Idee ſetzt. Iſt dieß das Weſen des Staats und hat der Staat die **Nothwendigkeit** ſeiner Exiſtenz immanent in ſich ſelbſt, ſo müßte der Staat auch

berechtigt und verpflichtet ſein, die ſittliche Geſinnung oder doch deren Aeußerung, einzelne ſittliche Thaten, wie ſittliche Handlungsweiſe im Allgemeinen, von ſeinen Bürgern zu erzwingen. Dieſer Zwang wäre nur erträglich unter der abſtrakt idealiſtiſchen, realiter unmöglichen Vorausſetzung, daß irgend ein Staat, irgend ein Volksbewußtſein, im Beſitz aller wahrhaft-ſittlichen Principien, aller wahren Forderungen des Sittengeſetzes ſei. Und ſelbſt unter dieſer Vorausſetzung wäre dieſer Zwang der Tod aller politiſchen Freiheit. Denn eben damit wäre die Gewiſſensfreiheit, und in ihr — wegen des untrennbaren Zuſammenhangs zwiſchen Sittlichkeit und Religion — auch die Glaubensfreiheit des Einzelnen vernichtet. Die Hegel'ſche Staatstheorie, die das Stichwort der Zeit, die Freiheit, unaufhörlich im Munde führt, wäre, conſequent durchgeführt, die allerunfreiſte von der Welt. Hegel kam zu ſeinem Staatsbegriffe durch die ganz abſtrakte, einſeitige und falſche Faſſung des Begriffs des formellen Rechts oder des Rechts im engern Sinne, und durch den Zwang ſeiner ebenſo einſeitigen Methode, nach welcher der formelle Rechtsbegriff ſich aufheben muß, und demgemäß zunächſt in die Sphäre der ſ.g. Moralität übergeht. „Dieß, daß ein Daſein überhaupt, Daſein des freien Willens ſei, iſt das Recht. Es iſt ſomit überhaupt die Freiheit, als Idee" (Rechtsphiloſ. §. 29); — dieſe Begriffsbeſtimmung iſt ſo abſtrakt und allgemein, daß ſie an völlige Unbeſtimmtheit und Inhaltsloſigkeit ſtreift. Was der freie Wille und die Freiheit ſei, iſt im Vorhergehenden ebenfalls nur in ganz abſtrakten Formeln angegeben; in Wahrheit erfahren wir erſt am Ende der Rechtsphiloſophie mit der Begriffsbeſtimmung des Staats als der Realiſirung der ſittlichen Idee, d. h. der Freiheit, was die Freiheit und damit das Recht iſt. Außerdem fehlt das Hauptmoment im Begriffe des Rechts, das Moment der immanenten Nothwendigkeit ſeines Inhalts, ohne die das Recht nicht Recht iſt, weil ihm die Macht der Nöthigung fehlt. Es iſt nirgends nachgewieſen, daß der freie Wille ein Daſein haben oder ſich geben müſſe. Denn daß er überhaupt iſt, iſt noch nicht dieß, „daß ein Daſein überhaupt, Daſein des freien Willens

Digitized by Google

ſei." Vielmehr iſt der freie Wille nach Hegel's Beſtimmung, d. h. der Wille, „der ſchlechthin bei ſich iſt, weil er ſich auf nichts, als auf ſich ſelbſt bezieht", oder „der überhaupt nur den freien Willen will", — dieſe reine Selbſtbeſtimmung, dieſer abſtrakte freie Wille iſt rein für ſich und in ſich, und ſein Daſein, d. i. „ſein Sichgegenüberſtehen", ſeine immanente Gegenſtändlichkeit (Objektivität) in ſich ſelbſt, iſt nicht ein Daſein überhaupt, ſondern eben nur ſein Daſein, ein logiſches abſtraktes Gedankendaſein, das zu keiner äußern, realen Exiſtenz kommen kann, und dem daher Hegel ganz willkührlich eine äußerliche reale, objektive Welt gegenüberſtellt, auf welche der freie, ſich nur auf ſich beziehende Wille dann doch wieder als auf ein Anderes, Unterſchiedenes ſich bezieht, und damit erſt ein äußeres Daſein ſich giebt. Dieß äußere unmittelbare Daſein ſoll das Daſein des freien Willens in einer Sache, und dieß der Begriff des Eigenthumsrechts ſein. Auch hier fehlt wiederum der Nachweis der immanenten Nothwendigkeit, d. h. man begreift nicht, was gerade die Hauptſache iſt, woher der Menſch ein Recht hat, „ſeinen Willen in eine Sache zu legen", und ihm darin ein äußeres Daſein zu geben, und noch viel weniger, warum, wenn ich meinen Willen in eine beſtimmte Sache gelegt habe, nicht hintenher ein Anderer auch den ſeinigen hineinlegen kann und darf, warum alſo die Sache mein, und nicht auch Anderer Eigenthum iſt, da doch die Sache, als bloßes Gefäß betrachtet, meinen, wie jeden andern Willen aufnimmt. In das Eigenthumsrecht läßt dann Hegel den Begriff des Rechts überhaupt, des Rechts im engern eigentlichen Sinne oder des „formellen Rechts", ſchlechthin aufgehen; er handelt zwar vom Vertragsrechte, aber dieß iſt ihm nur eine Form oder Modification des Eigenthumsrechts, das Rechtsverhältniß zwiſchen Eigenthümer und Eigenthümer; von ihm aus ſpringt er ſogleich in das Unrecht, d. i. in die Aufhebung des formellen Rechts über. Er weiß daher nichts von Familienrechten als ſolchen, und noch weniger vom gentiliciſchen und National-Rechte: alles dieß gehört ihm in die Sphäre der Sittlichkeit, die über das formelle, eigentliche Recht hinaus iſt, und es nur zum aufgehobenen

Digitized by Google

Momente hat. Daß nun die Baſis des Familienverhältniſſes die Sittlichkeit ſei, wird freilich Niemand läugnen; wir haben ſelbſt nachgewieſen, daß das Familienrecht die ſittliche Geſinnung fordere. Nichtsdeſtoweniger giebt es nothwendige Rechte und Pflichten der Familienglieder, die ebenſo reine, erzwingbare, formelle Rechte ſind, als das Eigenthums- und Vertragsrecht. Hier macht alſo Hegel eine Scheidung, die in der Natur der Sache nicht liegt. Auf der andern Seite macht er einen Uebergang, der der Natur der Sache, d. i. dem Rechtsbegriffe, geradezu widerſpricht, ihn vernichtet. Nach ihm geht die Sphäre des formellen (abſtrakten) Rechts durch das Unrecht hindurch in die der Moralität über: der Rechtsbegriff im engern eigentlichen Sinne hebt ſich auf in den Standpunkt der Moralität. Wie aber das Recht in irgend einer Beziehung als aufgehoben, als bloßes Moment zu faſſen ſei, iſt ſchlechthin unbegreiflich. Das Recht iſt vielmehr gerade das allerſelbſtändigſte, unantaſtbarſte Gebiet des Geiſtes, über das keiner andern Sphäre, weder der Moralität und Sittlichkeit, noch der Religion, der Kunſt und Philoſophie irgend eine Macht einzuräumen iſt. Mit der Aufhebung dieſer abſoluten Selbſtändigkeit iſt alle Gemeinſchaft der Menſchen und damit die Moralität und Sittlichkeit, Religion, Kunſt und Philoſophie, weil überhaupt die Menſchheit des Menſchen, aufgehoben. Ja die Sphäre der Moralität oder „die Unendlichkeit der Subjektivität", d. i. jene ſpontane Selbſtentſcheidung des Jchs über Gut und Böſe, über die Forderungen des allgemeinen Sittengeſetzes und des individuellen Wohls, in die Hegel das Recht zunächſt übergehen läßt, ſo wie die Sittlichkeit als die freie concrete Einigung des Jchs (ſeines eigenen Willens) mit dem allgemeinen Sittengeſetze („dem allgemeinen Willen"), zu deren Momenten er wiederum Recht und Moralität macht, — ſind ſelbſt nur Rechte der Subjektivität, ebenſo reine, „formelle", eigentliche Rechte, als das Eigenthums- und Vertragsrecht. Ohne dieſe Berechtigung wären ſie eben ſo wenig in der Gemeinſchaft der Menſchen anzuerkennen, als Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft, d. h. gäbe es kein Recht der Moralität und Sittlichkeit, und damit kein Recht

der Religion, der Kunſt und Wiſſenſchaft, ſo wären alle dieſe theuerſten Namen der Menſchheit ein blos ſubjektiv-willkührliches Thun und Treiben, dem wohl der Einzelne ſich beliebig hingeben könnte, das aber kein Anderer anzuerkennen genöthigt wäre. Denn daß in dem Rechte der Moralität und Sittlichkeit unmittelbar zugleich das Recht der Religion, Kunſt und Philoſophie liegt, wird ſich ſogleich näher zeigen. —

Kehren wir nämlich von dieſer Abſchweifung zu unſerem Thema zurück, ſo ergiebt ſich aus dem Obigen als Princip der weiteren Entwickelung, daß es die Grundbeſtimmung im Begriffe des Staats iſt, die Objektivirung und Realiſirung des Nationalrechts und damit des Rechtsbewußtſeins der Nation zu ſein. Denn das Nationalrecht umfaßt in concreter Identität alle Momente des Perſonenrechts und damit wiederum das Eigenthums- und Vertragsrecht. Und in der Realiſirung deſſelben iſt jener Gegenſatz im Rechtsbegriffe ſelbſt nothwendig vermittelt: denn es läßt ſich nur realiſiren, ſofern das Rechtsbewußtſein der Nation auf die Sittlichkeit derſelben baſirt iſt. Der Staat erfüllt jene entgegengeſetzten Forderungen, indem er das Rechtsbewußtſein der Nation realiſirt, und er realiſirt dieſes, indem er jene erfüllt.

Der Staat iſt demgemäß keine zufällige Erfindung, kein willkührlich geſchloſſener Vertrag der einzelnen Subjekte, kein Gewaltſtreich einer beſonders mächtigen Perſönlichkeit, keine von der äußern Noth und dem materiellen Bedürfniß abgedrungene Vereinigung, ſondern er iſt in ſeinen erſten Anfängen eben ſo unmittelbar und nothwendig, als das Recht ſelbſt, mit der gegebenen Natur des Menſchen, mit dem Begriffe des menſchlichen Weſens geſetzt, und entwickelt ſich gleichmäßig mit der Entwickelung des Rechts und ſomit des menſchlichen Geiſtes, als des wollenden Geiſtes überhaupt. Mit dem Hervortreten des Rechtsbewußtſeins bildet ſich ein geordneter Zuſtand des menſchlichen Zuſammenlebens, und in und mit dieſer Ordnung ſchreitet die Bildung des Rechtsbewußtſeins fort. Zugleich aber kann vom Staate im eigentlichen Sinne erſt die Rede ſein, nachdem die erſte (patriarchaliſche) Familieneinheit in die Mannichfaltigkeit der Familien

Digitized by Google

und Geſchlechter ſich ausgebreitet und aufgelöst hat, und damit das Familien- und Geſchlechtsbewußtſein in das Nationalbewußtſein übergegangen iſt. Der Entſtehung des Staats geht alſo einerſeits der erſte patriarchaliſche, im Bewußtſein der Familieneinheit wurzelnde Zuſtand, andererſeits die Auflöſung deſſelben in die Ungebundenheit des Nomadenlebens voran. Denn in beiden Fällen iſt noch keine Nation, kein Nationalbewußtſein, und alſo auch kein Nationalrecht vorhanden. Letzteres tritt erſt ein mit der Aufhebung jener Ungebundenheit der verſchiedenen Familien und Geſchlechter und Fixirung derſelben in feſten Wohnſitzen behufs des Ackerbaues, Handels und Gewerbes. Nur ſofern alſo jene Lebensformen zugleich Uebergänge zum Nationalleben ſind, können ſie als die erſten, rohen Anfänge des Staatslebens angeſehen werden.

Welchen Gang der Entſtehung aber auch der Staat hiſtoriſch genommen haben möge, immer iſt er, der obigen Grundbeſtimmung ſeines Begriffs nach, erſt vorhanden mit jenen Inſtitutionen, Ordnungen und Einrichtungen, welche zur Erhaltung der rechtlichen Exiſtenz der Nation nothwendig ſind, und gewiſſe Leiſtungen der einzelnen Volksglieder vorausſetzen. Denn eben *damit* beginnt das National-Recht ſich ſelbſt zu objektiviren und zu realiſiren, das Rechtsbewußtſein der Nation in gegenſtändlicher und damit erſt realer Exiſtenz hervorzutreten, d. h. erſt damit iſt der Staat als die Realiſirung des nationalen Rechtsbewußtſeins geſetzt, conſtituirt. Daß aber ſolche Inſtitutionen mit der Entwickelung des Rechts zum Nationalrechte hervortreten müſſen, liegt, wie gezeigt, im Begriffe des Nationalrechts ſelbſt.

Inhalt und Form dieſer Inſtitutionen iſt durch ihren Zweck bedingt. Ihr Zweck aber iſt zunächſt die Erhaltung der rechtlichen Exiſtenz der Nation; und da dieſe durch jedes Unrecht (deſſen reale Möglichkeit oben aus dem Begriffe des Rechts und der Subjektivität ſelbſt nachgewieſen iſt) gefährdet wird, ſo iſt der erſte und nächſte Inhalt jener Inſtitutionen nothwendig auf die Verhinderung jeder Rechtsverletzung und eventualiter auf die Wiederherſtellung des verletzten Rechts gerichtet, d. h. das erſte prin-

Digitized by Google

cipale Moment des Staatsbegriffs iſt die Ordnung der Rechtspflege. Sie unterſcheidet ſich von ſelbſt in die Polizei- und Juſtiz-Verwaltung, jene auf Erhaltung der rechtlichen Ordnung und Verhütung von Rechtsverletzungen, dieſe auf Schlichtung des ſtreitiggewordenen und Wiederherſtellung des verletzten Rechts, abzweckend.

Der Rechtspflege, die dem Innern des Staats, d. h. dem Verhältniſſe der einzelnen Volksglieder zu einander und zum Ganzen der Nation gilt, ſteht die Rechtspflege gegenüber, die ſich auf das Aeußere des Staats, d. h. auf das Verhältniß des Staats zu andern Staaten und Völkern, bezieht. Auch dieſe unterſcheidet ſich in ſich in die Militär-Verwaltung und die ſ. g. Diplomatie oder Verwaltung der auswärtigen Angelegenheiten, jene auf Erhaltung des Völkerrechts, Verhütung von Rechtsverletzungen gegen den Staat und Vertreibung der Gewalt mit Gewalt, dieſe auf Gründung neuer beſtimmter Rechtsverhältniſſe (Verträge), Schlichtung des ſtreitigen und Wiederherſtellung des verletzten Rechts gerichtet.

Da nun aber das Rechtsbewußtſein der Nation und deſſen Realiſirung durch das ſittliche Bewußtſein und die nationale Sittlichkeit weſentlich bedingt iſt, ſo fordert der Rechtszuſtand und deſſen Erhaltung von ſelbſt National-Inſtitutionen, welche die Entwickelung, Erhaltung und Förderung der nationalen Sittlichkeit zum Inhalte und Zwecke haben. Die Sittlichkeit aber bezieht ſich, ihrem oben aufgeſtellten Begriffe gemäß, im Gegenſatz gegen das Recht, nicht auf das Verhältniß des Menſchen zum Menſchen und zu den Einzelweſen der Welt, ſondern in Wahrheit auf das Verhältniß des Menſchen zu Gott; jenes iſt nur Moment und Conſequenz von dieſem. Denn ob ich mein individuelles Wohl dem allgemeinen Sittengeſetze unter- oder überordne, ob ich mein Wollen und Thun demgemäß in Einklang oder in Widerſpruch mit letzterem ſetze, — dieſe Entſcheidung bezieht ſich zunächſt und unmittelbar nur auf das Verhältniß zwiſchen mir in meiner Individualität und mir ſelbſt in meiner Allgemeinheit, oder iſt eine Selbſtbeſtimmung des Ichs über den Gegenſatz zwi-

ſchen der Individualität und der Allgemeinheit ſeiner ſelbſt. Da nun aber dieſer Gegenſatz ein gegebener, durch Gott ſelbſt geſetzter iſt, und da er an ſich der göttlichen Beſtimmung nach die Vermittelung der beiden Entgegengeſetzten (d. i. die ſittliche Perſönlichkeit — das moraliſch Gute) fordert, aber kraft der Spontaneität des Ichs ebenſowohl zum Widerſpruch beider fortgetrieben werden kann; ſo iſt die Entſcheidung hierüber in Wahrheit eine Selbſtbeſtimmung des Ichs über ſein Verhältniß zu Gott und dem göttlichen Willen. Faſſe man den Begriff der Sittlichkeit, wie man wolle, — immer wird er von ſelbſt zum Begriffe der Religion zurückleiten, eben weil er ganz in die Innerlichkeit des Geiſtes fällt. Zur ſittlichen Geſinnung bin ich keinem Menſchen, keiner Macht der Welt, und mithin, wenn überhaupt, nur Gott verpflichtet; ſoll alſo von moraliſcher Verbindlichkeit und ſittlicher Nothwendigkeit die Rede ſein, ſo kann ſie nur auf das Verhältniß des Menſchen zu Gott, auf die Religion baſirt werden *). — Damit folgt dann aber von ſelbſt, daß, wenn der Rechtszuſtand von der ſittlichen Bildung des Volks abhängig iſt, der Staat nicht nur die Sittlichkeit, ſondern auch die Religion zu vertreten und zu fördern berechtigt und verpflichtet iſt. Und da Religion und Sittlichkeit andererſeits eben ſo eng mit der Kunſt und Wiſſenſchaft zuſammenhängen, als der Wille mit der Erkenntniß, ſo müſſen jene National-Inſtitutionen, welche auf die Erhaltung und Entwickelung der nationalen Sittlichkeit gerichtet ſind, auch die Kunſt und die Wiſſenſchaft umfaſſen. Der innern und äußern Rechtspflege tritt mithin als dritte Staatsgewalt die Pflege der nationalen Sittlichkeit und damit der Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft zur Seite. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß auch dieſe nicht blos poſitiv, ſondern auch negativ (prohibitiv) ſich zu

---

*) Es verſteht ſich von ſelbſt, daß es hier gleichgültig iſt, ob Gott perſönlich, als der tranſcendente ſelbſtbewußte Schöpfer, und damit Ordner und Geſetzgeber der Welt, oder blos ſubſtantiell, als geſetzmäßig waltende Naturkraft, Weltordnung, Weltſeele, Weltgeiſt ꝛc. gefaßt werde.

bethätigen, und alſo Alles, was die nationale Sittlichkeit, Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft gefährdet, durch alle ihr rechtlich zu Gebote ſtehenden Mittel zu bekämpfen hat. Da aber der Staat nur mittelbar, vermittelſt des Zuſammenhangs des Rechts mit der Sittlichkeit, an dem Zuſtande, an Inhalt und Form der Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft betheiligt iſt, ſo darf auch die Staatsgewalt nur ſoweit in dieß Gebiet des freien Geiſtes eingreifen, als der Einfluß deſſelben auf die nationale Sittlichkeit, und damit auf den Rechtszuſtand des Volks nachweisbar iſt. Und da jeder Staatsbürger dem Begriffe der Subjektivität, d. i. dem Rechtsbegriffe gemäß, in ſeiner ſittlichen Geſinnung und ſomit in ſeinen religiöſen, künſtleriſchen und wiſſenſchaftlichen Ueberzeugungen frei ſich ſelbſt angehört, d. h. da Sittlichkeit und Religioſität nichts Erzwingbares, die Gewiſſens- und Glaubensfreiheit vielmehr ein volles juriſtiſches Recht iſt, ſo folgt von ſelbſt, daß die Staatsgewalt auf dieſem Gebiete überhaupt keine unmittelbare äußere Zwangsgewalt iſt, ſondern nur die innerlich zwingende Gewalt der Wahrheit auf alle Weiſe zu heben und zu kräftigen, alle ſittlichen Beſtrebungen zu unterſtützen, allen unſittlichen entgegenzuwirken hat, d. h. nicht als zwingende, ſondern nur als leitende Macht auftreten kann. Der Staat darf alſo z. B. einen entſchieden unſittlichen Charakter auf keine Weiſe als ſeinen Beamten dulden; er hat vielmehr neben der Fähigkeit vor Allem die Sittlichkeit ſeiner Diener im Auge zu behalten. Ebenſo wenig aber darf er ein beſtimmtes Dogma zur Bedingung des Staatsdienſtes oder gar des Bürgerthums machen; während er andererſeits allerdings berechtigt iſt, das der Sittlichkeit förderlichſte Glaubensbekenntniß ſtillſchweigend zu begünſtigen, und aus ihm vorzugsweiſe ſeine Diener zu erwählen.

Von den genannten drei Staatsgewalten bezwecken demnach die beiden erſten die Erhaltung des Rechtszuſtandes, die dritte dagegen die Entwickelung und Förderung des Rechtsbewußtſeins der Nation, das, von der nationalen Sittlichkeit abhängig, ſeinerſeits wiederum den äußeren Rechtszuſtand bedingt. Daß neben jenen dreien meiſt noch die ſ. g. Finanz-Verwaltung als

beſondere Staatsgewalt auftritt, hat ſeinen Grund einfach darin, daß die rechtsgemäße Herbeiſchaffung, Regulirung und Adminiſtration der Mittel (Abgaben ꝛc.) zur Bildung und Erhaltung jener drei Staatsgewalten meiſt eben ſo wichtig, als ſchwierig und weitläuftig iſt. An ſich bilden indeß nur jene drei in ihrer Totalität, repräſentirt durch die ſie ausübenden Subjekte (Staatsbeamten), die Regierung im engern eigentlichen Sinne, der dann die Maſſe des an der Ausübung der Staatsgewalten nicht unmittelbar betheiligten Volks, als der Regierten, gegenübertritt. Regierung und Regierte zu concreter Einheit zuſammengefaßt, machen das Ganze des Staats ſelbſt aus, d. h. der Begriff des Staats iſt Eins mit dem Begriffe der Nation, deren National-Leben zu einem geordneten, nach beſtimmten Inſtitutionen verwalteten Rechtszuſtande ſich erhoben hat.

(Der Schluß im nächſten Hefte.)

Digitized by Google

Strauß und Bruno Bauer.

Eine kritiſche Parallele.

Von

Profeſſor Dr. Chr. F. Weiße.

Die Deutſchen Jahrbücher, ſie, die vor Kurzem noch D. F. Strauß einen Jupiter tonans nannten, haben neuerdings den Sturz dieſes Olympiers durch das Haupt einer neuen Götterdynaſtie verkündigt. Aus dem Tartaros, in welchen der Blitzſtrahl des kritiſchen Zeus einen unglücklichen Titanen hinabgeſchleudert hatte *), um dort ſich „mit Japetos und Kronos weder der Strahlen des Helios, noch kühlender Winde zu erfreuen" **), hat ſich die „Figur" dieſes Titanen rieſig emporgehoben, und nicht nur über die Erde einen neuen Sturm gebracht, ſondern auch den kritiſchen Olymp in ſeinen Grundfeſten erſchüttert. — Den Gegnern der modernen, philoſophiſchen Bibelkritik konnte ohne Zweifel kein willkommneres Schauſpiel geboten werden, zumal da, was den Reiz dieſes Schauſpiels noch um ein Beträchtliches erhöht, es ihnen freiſteht und in gewiſſem Sinne die Berechtigung ihnen gar nicht abgeſprochen werden kann, den angeblichen Sieg dieſer jüngeren kritiſchen Dynaſtie über die ältere als einen Sieg des kritiſchen Aberwitzes über den gemeinen, aber geſunden, kritiſchen Menſchenverſtand zu betrachten. Wir wollen uns indeß hier nicht ohne Weiteres unter die triumphirenden Gegner geſellen; wir wollen kaltblütig und unparteiiſch die Gründe in Erwägung ziehen, welche die Bauer'ſche Kritik für ſich anführen kann, wenn ſie ſich als **im Princip** über die Straußiſche fortgeſchritten, und die Straußiſche als durch ſie antiquirt verkündigt.

---

*) Strauß, chr. Glaubenslehre I. S. 2, Anm. 4.

**) Hom. Il. VIII, v. 479—481.

Schon als das Straußiſche Werk erſchienen war, hörte man von verſchiedenen Seiten die Meinung ausſprechen, daß die Kritik auf dem Standpunkte, auf den ſie durch dieſes Werk geſtellt war, unmöglich ſtehen bleiben könne, daß ſie, wenn ſie ſich nicht zu einer Rückkehr nach dem Poſitiveren entſchließen wolle, noch einen Schritt weiter in der Negation werde thun müſſen. Als dieſen weiteren Schritt bezeichnete man damals den Entſchluß, die evangeliſche Geſchichte, wie ſie vorliegt, für ein Erzeugniß nicht ſowohl des Mythus, als vielmehr geradezu des Betrugs und abſichtlicher Täuſchung auszugeben *). Es konnte befremdlich ſcheinen, dieſe Conſequenz einer kritiſchen Arbeit unterzulegen, die ja ihrer urſprünglichen Anlage nach nicht minder gegen die Anſichten des wolfenbüttel'ſchen Fragmentiſten, oder eines Bahrdt und Venturini gerichtet war, wie gegen den orthodoxen Geſchichtsglauben, die eben dies als den Gewinn der neuern, philoſophiſchen Geſchichtsbetrachtung aufgezeigt hatte, daß durch ſie eine Anſicht der bibliſchen, ſowie überhaupt aller ſagenhaft entſtellten oder gefärbten Geſchichte möglich werde, welche gleich weit von beiden, bisher ausſchließlich einander gegenüberſtehenden Auffaſſungsweiſen entfernt ſei. Dennoch iſt nicht zu verkennen, daß die Art und Weiſe, wie Strauß die Kritik gehandhabt hatte, zu jener Erinnerung einen nur zu begründeten Anlaß gab. Denn nicht nur, daß er, wie man mit Recht ihm bemerklich gemacht hat, in ſeiner Deutung der Erzählungen, namentlich des vierten Evangeliums, ſeinem Princip der „mythiſchen Erklärung" offenbar untreu wird, und an mehr als einer Stelle geradezu auf Abſichtlichkeiten hinauskommt: ſo iſt auch der von ihm zum Grunde gelegte Begriff des Mythiſchen auf der einen Seite ein ſo unklarer, auf der andern ein der Vorſtellung eines Gemachten, abſichtlich Erfundenen ſo nahe ſtehender, daß mit ſeiner Anwendung dem Wiedereindringen dieſer Vorſtellung keineswegs vorgebeugt, daß vielmehr derſelben Thor und Thüre geöffnet wird. Eine mythiſche Dichtung, die bei jeder ihrer Aeuſſerungen einen äußerlichen, verſtandesmäßig nachweisbaren, durch-

*) S. z. B. Tholuck, die Glaubwürdigkeit der ev. Geſch. S. 47.

Digitized by Google

aus proſaiſchen Zweck verfolgt, den Zweck der Verherrlichung eines beſtimmten, hiſtoriſch dageweſenen Individuums, eine Dichtung überdieß, die ſich bei dieſem Werke ſo ſehr aller inwohnenden productiven Kraft baar und ledig zeigt, daß ſie nur Vorgedichtetes, ſchon vorhandene Bilder und Anſchauungen auf den Gegenſtand, den zu verherrlichen ihr aufgegeben iſt, mechaniſch zu übertragen, aber nicht das Geringſte aus eigenen Mitteln hinzuzufügen weiß, — eine ſolche Dichtung, ein ſolcher Mythus ſieht fürwahr einer künſtlich angelegten Maſchinerie der „Verherrlichung" ſo zum Verwechſeln ähnlich, daß ſich von ſeinen Erzeugniſſen, ſie ſeien Gebilde des Mythus, nicht Machwerke einer betrügeriſchen Abſichtlichkeit, zwar ſagen, zwar verſichern, aber auch nur ſagen oder verſichern läßt.

Unverkennbar alſo waltet in dem Straußiſchen Werke ein Mißverhältniß zwiſchen ſeinem Princip und Reſultate, zwiſchen ſeiner Intention und Ausführung ob, das, wenn nicht das Princip ohne Weiteres aufgegeben, die Intention als eine von Grund aus fehlerhafte verlaſſen werden ſollte, nothwendig zu einer neuen Kriſis führen mußte. Princip aber und Intention des Werkes konnten wenigſtens von denjenigen nicht ſchlechthin abgewieſen werden, welche mit dem Verfaſſer die allgemeine Prämiſſe des philoſophiſchen Syſtems, der philoſophiſchen Weltanſicht theilen. Strauß hatte ſich als Anhänger des Hegel'ſchen Syſtems der Philoſophie bekannt; ſeine „mythiſche Anſicht" der evangeliſchen Geſchichte war mit dem Vorgeben aufgetreten, wo nicht eine nothwendige Conſequenz dieſes Syſtemes, ſo doch eine Hypotheſe zu ſein, die mit den religions- und geſchichts-philoſophiſchen Principien deſſelben in beſtem Einklang ſtehe, und den Schlüſſel zur Löſung der Widerſprüche darbiete, die bei jeder andern Anſicht dieſer Geſchichte zwiſchen ihrem Inhalte und den unmittelbar aus jenen Principien zu ziehenden Folgerungen obwalte. Darum mußte wenigſtens der Grund dieſes Vorgebens, der Zuſammenhang der „mythiſchen" Hypotheſe mit den Principien des Hegel'ſchen Syſtemes für die Anhänger des letztern ein Object weiterer Unterſuchung werden. Es mußte die Frage aufgeworfen werden, ob

nicht der Verfaſſer des „Leben Jeſu“, indem er die evangeliſche Geſchichte „mythiſch“ zu erklären unternahm, wenigſtens einer Aufgabe ſich unterzogen hat, die allerdings von der Religionsanſicht jenes Syſtemes der wiſſenſchaftlichen Geſchichtsbetrachtung geſtellt wird, geſetzt auch, die Löſung dieſer Aufgabe ſei nicht ſo ausgefallen, daß es dabei für denjenigen, der die philoſophiſchen Prämiſſen zugiebt, nothwendig ſein Bewenden haben müſſe. — Man weiß, daß von einem Theile der Hegel'ſchen Schule ſchon dieſe Frage verneinend beantwortet worden iſt. Manche Anhänger Hegels wollen mit dem Syſtem dieſes Denkers auch den buchſtäblichen Glauben an die Wahrheit der bibliſchen Geſchichte wohl verträglich finden; dagegen würde von allen dieſen Anhängern ſchwerlich auch nur Einer jene Anſicht der bibliſchen Geſchichte gut heißen wollen, welche vorhin von uns nicht zwar als die Intention des Straußiſchen Werkes, wohl aber als eine von dem unbefangenen Betrachter nicht wohl abzuweiſende Conſequenz ſeiner Ausführung bezeichnet ward.

In dem hier Angedeuteten iſt der Grund enthalten, weßhalb es von dem Standpunkte der Hegel'ſchen Philoſophie aus, wenn derſelbe ſich auch nach dieſer Richtung hin als das, was er zu ſein vorgiebt, als der allein wiſſenſchaftliche, allein wiſſenſchaftlich berechtigte behaupten wollte, nach Strauß noch einmal zu einer umfaſſenden Reviſion der Kritik der evangeliſchen Geſchichte kommen mußte. — Zwar wenn es die Intereſſen dieſes Standpunkts zugelaſſen hätten, daß alle Anhänger deſſelben ſich mit ihrem beſonderen wiſſenſchaftlichen Thun genau innerhalb der Gränzen hielten, welche der Urheber des Syſtems der wiſſenſchaftlichen Forſchung, die ihm als die allein gehaltvolle, allein die Mühe des Forſchens lohnende erſchien, gezogen hatte, ſo würde innerhalb dieſer Anhängerſchaft überhaupt nie zu einer ausdrücklichen kritiſchen Bearbeitung jenes, das tiefſte Intereſſe der Philoſophie nicht minder, wie der Religion, in Anſpruch nehmenden Gegenſtands geſchritten worden ſein. Hegel für ſeine Perſon, — die Vorleſungen über die Philoſophie der Religion, und auch jene über die

Digitized by Google

Philoſophie der Geſchichte *) bezeugen es, — hatte von dem Inhalte der evangeliſchen Geſchichte in ſeinen Haupt- und Grundzügen eine vollkommen deutliche, auf dem Wege eines unbefangenen, von eigentlicher wiſſenſchaftlicher Kritik unberührt gebliebenen Studiums der Geſchichtsquellen gewonnene und durch ſeine ſpekulative Religions- und Geſchichtsanſicht beſtätigte Anſchauung, eine ſolche, die ihm für das philoſophiſche nicht minder, wie für das religiöſe Bedürfniß genügend, einer Ergänzung, Befeſtigung und Erweiterung aber durch hiſtoriſche Specialkritik keineswegs bedürftig ſchien. Im Gegentheil, vor ſolcher Kritik hat Hegel, auf dem Gebiet der Profanhiſtorie nicht minder, wie auf dem der heiligen, ſtets eine gewiſſe Apprehenſion an den Tag gelegt, aus dem mit den Principien ſeines Philoſophirens in einem ſehr natürlichen Zuſammenhang ſtehenden Grunde, weil er kein Princip immanenter wiſſenſchaftlicher Entſcheidung und Gewißheit für dieſelbe abzuſehen vermochte, während ihm doch der geſchichtliche Inhalt ein zu bedeutendes Intereſſe behielt, als daß er denſelben in ſeinem ganzen Umfange dem kritiſchen Zweifel preiszugeben für einen gleichgültigen oder wohl gar wiſſenſchaftlich gewinnreichen Erfolg hätte achten können. Die Anſchauung des Geſchichtlichen, ſowohl die des profanen, als beſonders die des heiligen Geſchichtsinhalts, der unbefangene Glaube an die factiſche Wahrheit dieſes Geſchichtlichen, galt ihm, ſeinen pſychologiſchen Vorausſetzungen über das Verhältniß der „Vorſtellung" oder des „vorſtellenden Denkens" zum „Begriff" und „begreifenden Denken" gemäß, auf der einen Seite als ein nothwendiger Durchgangspunkt zum philoſophiſchen Erkennen, auf der andern, für die große Mehrzahl der Menſchen, als das nothwendige Surrogat dieſes Erkennens, und auch für die philoſophiſch Eingeweihten ſelbſt als der nicht wohl zu entbehrende, ſubſtantielle Hintergrund des Gedankenlebens in der reinen Wahrheit und im abſoluten Wiſſen. Dennoch kann dieſes Subſtantielle nach ihm nie ſelbſt Gegenſtand eines eigentlichen Wiſſens werden; es bleibt, wie nach Platon alles Sinnliche

*) Werke Bd. IX, S. 336 f.

Digitized by Google

Gegenſtand nur der *δόξα*, nicht der *ἐπιστήμη* iſt, ein Inhalt nur eben des Anſchauens und Vorſtellens, nicht des begreifenden Denkens und Erkennens. Darum eben entbehrt das Geſchichtliche eines immanenten Kriteriums der Wahrheit und Unwahrheit ſeiner Momente; hiſtoriſche Kritik, als eigentliche Wiſſenſchaft, iſt nach Hegel ein unmögliches, in ſich widerſprechendes Unternehmen. — In dieſem Sinne ſehen wir, die evangeliſche Geſchichte betreffend, Hegel nicht nur im Allgemeinen den Glauben an einen perſönlichen hiſtoriſchen Chriſtus, ſondern auch die Ueberzeugung feſthalten, daß das Charakterbild, welches uns von dieſem Chriſtus die evangeliſchen Urkunden geben, ein wahres und geſchichtlich treues iſt, daß Chriſtus die Worte, die uns dieſe Urkunden berichten, wirklich geſprochen, die Schickſale, von denen ſie erzählen, wirklich erfahren hat, während er doch andererſeits die Wundergeſchichten, mit denen dieſe Erzählungen ſo reich ausgeſtattet ſind, „als ein Gemiſch von wunderbaren, abenteuerlichen Fabeln, als ein Zwitter von morgen- und abendländiſchen Vorſtellungen", aber auch dieß „auf dem Boden gemeiner Wirklichkeit, nicht in einer poetiſchen Welt" zu bezeichnen keinen Anſtand nimmt *). Weder die eine, noch die andere Annahme darf bei ihm für ein Ergebniß hiſtoriſcher Kritik genommen werden; beide ſind, wie geſagt, nur das Ergebniß einer unbefangenen Geſchichtsbetrachtung, und konnten von ihm eben ſo wohl auf dem Wege des geſunden Menſchenverſtandes, wie auf dem des ſpekulativen Denkens gewonnen werden. Keineswegs aber iſt darum anzunehmen, daß Hegel dieſe Ergebniſſe für den Geſammtinhalt, ſei es der Religion oder der Philoſophie, als gleichgültig erachtet habe. Im Gegentheil, der hiſtoriſche Chriſtus, oder vielmehr, das in den evangeliſchen Urkunden der geſchichtlichen und religiöſen Anſchauung vorliegende Charakterbild des hiſtoriſchen Chriſtus bildet, als hiſtoriſches, nach ihm ein unentbehrliches Moment eben ſo ſehr des religiöſen Organismus in ſeinem geſchichtlichen Entwicklungsproceſſe, wie der

*) Vorleſungen über Geſchichte der Philoſophie Bd. I. (Werke Bd. XIII.) S. 220.

Digitized by Google

philoſophiſchen Erkenntniß dieſes Organismus, während dagegen andererſeits die Negation des Buchſtabens der bibliſchen Ueberlieferung und des in dieſem Buchſtaben enthaltenen Wunderglaubens als nothwendige Conſequenz der philoſophiſchen Natur- und Geſchichtsanſicht ſich erweist, welche mit ſolchem Wunderglauben auf keine Weiſe zuſammenbeſtehen könnte.

So Hegel, in deſſen Lehre, wie hieraus erſichtlich, das Ergebniß einer hiſtoriſchen Kritik der evangeliſchen Geſchichte vorausgenommen, die Kritik ſelbſt aber, eben mit dieſer Vorausnahme des von ihr zu erwartenden Ergebniſſes, für ein überflüſſiges, ja, wegen der davon zu beſorgenden Irrungen, unzuläſſiges Beginnen abgelehnt iſt. Daß es innerhalb der Schule Hegels bei dieſer Ablehnung nicht verbleiben konnte, erklärt ſich leicht aus der Zweideutigkeit, von welcher ein ſo nur vorausgenommenes, nicht wiſſenſchaftlich erwieſenes, ja der Möglichkeit eines wiſſenſchaftlichen Beweiſes ſogar gefliſſentlich entzogenes Reſultat nothwendiger Weiſe gedrückt werden muß. Haben wir es doch erlebt, wie in einem beträchtlichen Theile dieſer Schule jene Ablehnung der hiſtoriſchen Kritik bald in eine ausdrückliche Negation aller Reſultate einer wiſſenſchaftlichen Kritik, in einen unkritiſchen Wort- und Buchſtabenglauben umſchlug. Dieſe Wendung konnte unter den Anhängern ſtricter Obſervanz um ſo weniger ausbleiben, je mehr ſchon durch den Autoritätsglauben an das Wort des Meiſters der geiſtigen Unfreiheit Vorſchub geſchah, aus welcher allein inmitten eines philoſophiſchen Zeitalters und philoſophirender Kreiſe ſolcher Buchſtabenglaube hervorgehen kann, und je mehr die eigene perſönliche Geſinnung des Meiſters, obwohl ſolcher Unfreiheit fern, ſich doch allenthalben dem Poſitiven und Geltenden in Staat und Kirche zuneigte. In dieſem Sinne kann das Unternehmen Strauß's, ſo wenig daſſelbe auch ein der perſönlichen und wiſſenſchaftlichen Denkweiſe des Meiſters der Schule entſprechendes war, ſo ſehr es ſchon in ſeiner erſten Anlage den Abfall von dieſem Meiſter enthält, doch keineswegs als ein innerhalb der Schule ſelbſt unprovocirtes, aus dem Stegreiſe begonnenes, betrachtet werden. Es war die, durch den Geiſt der Schule, durch das Princip des Sy-

Digitized by Google

ſtemes ſelbſt gebotene Reaction gegen die innerhalb des Kreiſes der Schule überhand nehmende Unkritik und Geiſtesknechtſchaft. — Aus dieſem Geſichtspunkte iſt es, ſchon früher in den „Streitſchriften zur Vertheidigung des Leben Jeſu", und neuerdings in der Einleitung zur „chriſtlichen Glaubenslehre", von ſeinem Urheber ſelbſt betrachtet und bezeichnet worden, der alſo hiermit fortfährt, ſich, trotz der zum Theil eingeſtandenen Abweichungen, d. h. ſeinem wiſſenſchaftlichen Geſammtſtandpunkte nach, als noch innerhalb der Schule ſtehend zu bekennen. Hatte aber das Streben einer ſolchen, an ſich vollkommen berechtigten Reaction den philoſophiſchen Kritiker, der ſich ihm unterzog, ſowohl in der Anlage, als in der Ausführung ſeines Unternehmens, weit über die Gränzen der Anſicht und Ueberzeugung hinausgeführt, welche die Schule in Bezug auf den geſchichtlichen Gegenſtand dieſer Kritik für die ihrige erkennen kann: ſo wird es als nicht minder natürlich erſcheinen, wenn wir von da ab innerhalb der Schule ſelbſt einen weiteren Proceß dieſes kritiſchen Verfahrens beginnen ſehen, welcher zu ſeinem Ziele dieſes hat, die Ergebniſſe dieſes Verfahrens mit den ſpeculativen Vorausſetzungen des Syſtemes, zu welchem ſich die Schule bekennt, in Einklang zu ſetzen.

Das Ergebniß des Straußiſchen Werkes war ſeiner äußern und innern Beſchaffenheit nach ganz dazu gemacht, die Beſorgniß zu rechtfertigen, welche Hegel von der hiſtoriſchen Kritik geäußert hatte. Ohne in ſeinem philoſophiſchen Glaubensbekenntniſſe mit ausdrücklichem Bewußtſein oder auf deutlich nachweisbare Art von Hegel abzuweichen, ohne ſelbſt die Vorausſetzungen der Hegelſchen Religionsphiloſophie über das Vorhandenſein eines hiſtoriſchen Chriſtus und eines in den Evangelien aufbewahrten hiſtoriſchen Chriſtusbildes geradezu Lügen zu ſtrafen, hat doch Strauß eben dadurch, daß er den Inhalt der Evangelien zum Object des abſtracten kritiſchen Verſtandes machte, — was nach Hegel ein für allemal weder dieſe Geſchichte, noch irgend eine überlieferte Geſchichte werden ſoll, — die Bedeutung dieſes erhabenen Bildes, ſo viel an ihm iſt, vernichtet, und an die Stelle eines das religiöſe Gemüth erfüllenden, und auch dem philoſophiſchen Denken

einen reichen Stoff zur Verarbeitung gebenden Inhalts die kahle Leere geſetzt. Die Straußiſche Kritik iſt wirklich das, was nach Hegels, zwar nirgends, ſo viel uns erinnerlich, klar ausgeſprochener, wohl aber in ſeinen vielfältigen Aeußerungen über das Thun der modernen hiſtoriſchen und philologiſchen Kritik (die freilich, wo ſie z. B. gegen einen Niebuhr gerichtet ſind, nicht zum Ziele treffen) allenthalben involvirter Vorausſetzung, alle und jede hiſtoriſche Kritik ſein muß. Sie iſt ein Thun des blos äußerlichen, nüchternen Verſtandes, der, die Idee und die Anſchauung, in welcher, wenn wir von dem philoſophiſchen Denken abſehen, die Idee allein erfaßt werden kann, zur Seite ſtellend, allenthalben nur Endliches, alſo Unwahres, zu erfaſſen vermag, und höchſtens ſich dazu erhebt, dieſes Unwahre, mittelſt Hervorziehung des in ihm verborgenen Widerſpruchs, durch ſich ſelbſt gegenſeitig zu vernichten. Hegels Schule, ſofern ſie nur die Interpretin des Sinnes ihres Meiſters ſein wollte, durfte ſich vollkommen berechtigt glauben, das Reſultat dieſer Kritik von ſich abzulehnen: denn eben dieß war ja eine der Haupt- und Grundlehren dieſes Meiſters, daß der bloße Verſtand die geiſtige Wahrheit zu erfaſſen nicht vermöge. Allein dieſelbe Schule hatte zugleich von eben dieſem ihrem Meiſter die Prätention überkommen, nicht blos das ſpeculative Wiſſen, ſondern die Allheit des Wiſſens für ſich in Beſitz zu nehmen, und in ſich darzuſtellen. Dieſe Prätention mußte ſich, was jene niedern Wiſſensſphären betrifft, deren eine, jener Vorausſetzung zufolge, durch den Begriff der hiſtoriſchen Kritik bezeichnet wird, ohne Zweifel zu der Aufgabe geſtalten, dieſelben aus ſich ſelbſt heraus mit der höheren, ſpeculativen Sphäre zu vermitteln, oder, was gleichviel iſt, dem in dieſen niederen Sphären befangenen Wiſſen den Weg zu zeigen, auf welchem es zur Einſtimmung ſeiner Reſultate mit den Forderungen der ſpeculativen Wahrheit gelangen könne. Die Straußiſche Kritik, einmal vorhanden, ließ ſich von der Schule nicht ſo ohne Weiteres abweiſen. Sie verlangt, wenn anders die Prätention der Schule auf abſolutes Wiſſen ſich nicht ſelbſt Lügen ſtrafen ſollte, entweder Anerkennung oder Widerlegung; und ſo mußte man ſich denn

auch von jener Seite zwar mit Widerſtreben, aber nothgedrungen, entſchließen, der Kritik Rede zu ſtehen, und auf den kritiſchen Proceß ſich einzulaſſen, ſo tief auch nach wie vor ſolches Treiben als unter dem eigentlichen Geſchäft der ſpeculativen Vernunft zurückbleibend betrachtet ward.

Dieſem Geſchäfte der Abrechnung mit der hiſtoriſchen Kritik oder der Vollziehung dieſer Kritik in Bezug auf die bibliſche Geſchichte hatte ſich, gleich nach dem Erſcheinen des Straußiſchen Werkes, im Sinne und im Namen der Schule Bruno Bauer unterzogen, in einer ausführlichen Beurtheilung, welche in den Berliner Jahrbüchern erſchien. Es iſt dieſelbe, auf welche Strauß im dritten Hefte der „Streitſchriften" ausführlich replicirt, und daran die bekannte und vielbeſprochene Erörterung ſeines Verhältniſſes zur Schule überhaupt geknüpft hat. — Es iſt nicht ohne Intereſſe, auf dieſen Aufſatz jetzt, nachdem ſein Verfaſſer eine ſo ganz andere Stellung zur Kritik eingenommen hat, noch einmal zurückzublicken: derſelbe iſt ganz in dem Sinne jener ſcholaſtiſchen, ultragläubigen Afterſpeculation abgefaßt, von der wir vorhin bemerkten, daß ſie es war, durch welche die Straußiſche Kritik als eine innerhalb der Schule ſelbſt nothwendige Reaction hervorgerufen worden iſt. Er unterſcheidet ſich durch nichts von jenen in der Schule laut gewordenen Aeußerungen, auf welche ſich dieſe Reaction ſelbſt zunächſt bezog, als nur etwa, — was allerdings nicht unmerkwürdig, als ein Beweis, wie unhaltbar die Hegelſche Ablehnung aller Kritik von jetzt an ſelbſt den treueſten Anhängern dieſes Philoſophen erſcheinen mußte, — durch das formale Zugeſtändniß von der Zuläſſigkeit, ja Nothwendigkeit einer kritiſchen Betrachtung der bibliſchen Geſchichte überhaupt; ein Zugeſtändniß, welches jedoch durch die damit verknüpfte reservatio mentalis, daß die wahrhaft wiſſenſchaftliche Kritik nur diejenige ſei, von der man ſich des Zurückkommens auf den Buchſtaben der bibliſchen Berichte und auf die durchgängige Facticität ihres Inhalts zum Voraus verſehen dürfe, der Sache nach gänzlich unwirkſam gemacht ward. — Aber weit mehr, als durch dieſes illuſoriſche Zugeſtändniß ſollte der Verfaſſer jenes Aufſatzes an ſeiner eigenen

Perſon, durch die in ſpäterer Zeit erfolgte radicale Umwandlung ſeiner Denkweiſe, den lebendigen Beweis geben von dem Unvermögen der ſpeculativen Vorausſetzungen Hegels, dem Eindringen der Kritik auf die Länge Widerſtand zu leiſten. In vollkommener Unabhängigkeit von Strauß, von dem er nach wie vor gänzlich abgewandt, ja zu dem er auch nachher in einem feindlichen Gegenſatze verblieb, hat Bauer anfangs nicht ohne Widerſtreben, ſpäter mit einer bis zum Fanatismus des Zerſtörens ſich ſteigernden Begeiſterung, in ſeinem Geiſte einen Proceß bibliſcher Kritik durchlebt, der um ſo merkwürdiger, und in ſeinen Ergebniſſen für das Verhältniß dieſer Kritik zur Hegelſchen Philoſophie um ſo lehrreicher iſt, als Bauer nicht, wie Strauß, in ſeiner kritiſchen Arbeit die ſpeculativen Vorausſetzungen, die er zu ihr hinzugebracht hat, zur Seite ſtellt, oder gut ſein läßt, und den geſchichtlichen Stoff nur mit dem abſtracten, logiſchen Verſtande handhabt, ſondern vielmehr auf jedem ſeiner Schritte die Speculation zu Rathe zieht, und jedes, auch das geringſte Detail der kritiſchen Ergebniſſe den ſpeculativen Forderungen conform zu machen, und mit dem Geiſte der ſpeculativen Philoſophie zu durchdringen ſucht.

Der erſte Anſtoß zu der Sinnesänderung, durch welche der genannte Kritiker aus einem Gegner der freien hiſtoriſchen Kritik zu ihrem Anhänger und Vorkämpfer geworden iſt, ſcheint ihm von Außen gekommen zu ſein. Bauer hat ſich zwar nirgends ausdrücklich dazu bekannt, aber dennoch glaubt Ref. nicht zu irren, wenn er annimmt, daß dieſer Anſtoß von ihm ſelbſt, von ſeinem Werk über die evangeliſche Geſchichte ausgegangen iſt. Denn in den erſten der Aufſätze und Schriften, in denen dieſe Sinnesänderung laut wird, treffen wir unſern Kritiker durchaus erfüllt von einer Anſchauung, die er ſpäter wieder aufgegeben hat, ja die er gegenwärtig, jemals gehabt zu haben, gern verläugnen möchte, nämlich von der Anſchauung der geſchichtlichen Wahrheit und Treue des ſynoptiſchen Chriſtusbildes, im Gegenſatze des johanneiſchen, welche bekanntlich die Grundidee von des Ref. oben genanntem Werke ausmacht. Vergebens müht ſich Hr. Bauer jetzt ab, eben dieß, daß es zuerſt dieſe Anſchauung war, welche ihn

von dem Joche ſeines frühern ſcholaſtiſchen Buchſtabenglaubens emancipirt hat, vergeſſen zu machen. Er hat ſich zu derſelben, noch vor ſeiner „Kritik der evangeliſchen Geſchichte des Johannes" (Bremen 1840), ausdrücklich bekannt in einer, in den erſten Monaten des Jahres 1840 in den Berliner Jahrbüchern abgedruckten Recenſion von Gfrörers Geſchichte des Urchriſtenthums, und die Aeußerungen des eben genannten kritiſchen Werkes, die er jetzt nur allzu gern anders deuten möchte, lauten für jeden Unbefangenen unzweideutig genug, um erkennen zu laſſen, wie der Standpunkt dieſes Werkes ein anderer war, als jener, der ſpäter erſchienenen „Kritik der evangeliſchen Geſchichte der Synoptiker". Auf der andern Seite zeugt eben dieß, daß Hr. Bauer dieſer inhaltſchweren Anſchauung ſo bald untreu werden konnte, gegen die Originalität ſeiner Faſſung derſelben, — nur etwas äußerlich Aufgenommenes oder von Außen Angeregtes konnte ſo ſchnell und leichtfertig aufgegeben werden, — und die oben angeführte Recenſion enthält den Beweis, daß eben jene Anſchauung dem Verf. in ausführlichem Zuſammenhange mit des Ref. und Wilke's, von Bauer noch jetzt feſtgehaltener Anſicht über den Urſprung der ſynoptiſchen Evangelien aus Marcus aufgegangen war. — Wie übrigens dem auch ſein möge: genug, Hrn. Bauers gegenwärtiger kritiſcher Standpunkt hat ſich von ſeinem früheren, diametral entgegengeſetzten nicht plötzlich, nicht mit Einem Male und unvorbereitet losgelöst. Zwiſchen beiden Standpunkten liegen kritiſche Anſichten und Ergebniſſe in der Mitte, die nicht ihm eigen angehören, ſondern von Andern vor ihm gewonnen und durch Anderer Arbeit auf eine Weiſe, der er ſelbſt ſeine Anerkennung nicht verſagen kann, begründet und erwieſen worden ſind. Es liegt insbeſondere jene poſitivere, aber mit der ſtrengſten hiſtoriſchen Kritik verträgliche, ja durch ſie ſich erprobende, Geſammtanſchauung des evangeliſchen Geſchichtsinhalts in der Mitte, welche, vielleicht ohne es ſelbſt zu wiſſen, jedenfalls ohne ihr Verhältniß zur eigentlichen, wiſſenſchaftlichen Kritik näher zu kennen, auch Hegel ſeinen religionsphiloſophiſchen Sätzen über die Bedeutung des Chriſtenthums und des perſönlichen Chriſtus zum Grunde gelegt

Digitized by Google

hat *). Dieſe Anſchauung freilich iſt für unſern Kritiker nur ein Durchgangspunkt geblieben; nur eine Stufe zu der Höhe des kritiſchen Abſolutismus, die er ſeitdem erſtiegen hat, und von der aus er auf die ſchwerfälligen Wanderer, die auf dieſer Stufe zurückgeblieben ſind, mitleidig herabblickt. Daß unter dieſen Zurückgebliebenen ſein eigener philoſophiſcher Meiſter ſich befindet, dieß ſcheint ihm entweder unbemerkt geblieben zu ſein, oder nicht zu kümmern, ſo ſehr er auch ſonſt gerade das Weſentliche ſeiner Leiſtung in den Einklang ſetzen zu wollen Miene macht, der durch ſie zwiſchen der Philoſophie dieſes Meiſters und den Ergebniſſen der hiſtoriſchen Kritik hergeſtellt ſein ſoll.

Und dieſer Umſtand nun iſt es, der uns einer etwas nähern Beleuchtung werth geſchienen hat, ausdrücklich von dem ſpeculativen Standpunkt aus, den der Zweck dieſer Zeitſchrift, welche mit eigentlicher hiſtoriſcher Kritik ſich nicht zu befaſſen hat, mit ſich bringt. Zum zweiten Male iſt es einer von den Principien der Hegel'ſchen Philoſophie ausgehenden, nur auf die Beſtätigung oder Erweiterung Hegel'ſcher Philoſopheme als das einzige der Mühe lohnende Reſultat losſteuernden, — zum zweiten Male, ſagen wir, iſt es einer ſolchen Kritik begegnet, in ihrem Verlaufe auf Reſultate zu kommen, die mit den geſchichtlich-philoſophiſchen Vorausſetzungen des Meiſters in ausdrücklichem Widerſpruche ſtehen. Dieſe Erſcheinung iſt um ſo überraſchender, als die zweite dieſer Kritiken von der erſten durchaus unabhängig entworfen und ausgeführt iſt, und mit ihr in keinem Punkte, als nur in dem ganz Allgemeinen des Gegenſatzes gegen den poſitiven Geſchichtsglauben übereinſtimmt, ja als dieſes zweite kritiſche Unternehmen ſeine Wurzel in der ausdrücklichen Einſicht von den Mängeln des früheren, in dem klar bewußten Beſtreben hat, den wahren Geiſt der Hegel'ſchen Philoſophie gegen das Unrecht, das ihm durch den ideenloſen kri-

*) Ref. hat anderwärts (in einem Aufſatze der Berliner Jahrbb. Mai 1839) darauf aufmerkſam gemacht, wie die Geſtalt des perſönlichen Chriſtus, die Hegel in ſeinen religionsphiloſophiſchen und geſchichtsphiloſophiſchen Vorleſungen als die hiſtoriſche vorausſetzt, nur die ſynoptiſche, nicht die johanneiſche iſt.

tiſchen Verſtand des erſten angethan iſt, zu vertreten. Es kann für die Kundigen kein Zweifel ſein, daß Bauer weit inniger, als Strauß, von dem ächten Sinne der Hegel'ſchen Philoſophie durchdrungen iſt: dennoch iſt unter ſeinen Händen die evangeliſche Geſchichte nicht blos, wie unter Strauß's, zu einer Null, zu einem Gar-Nichts, ſondern zu etwas weniger als Nichts, nämlich, um es gerade herauszuſagen, zu einem Zerrbilde geworden, das an Abenteuerlichkeit ſeiner Züge weder dem Mirakelſyſteme, zu welchem der Supernaturalismus, noch der künſtlichen Maſchinerie, zu welcher der gemeine Rationalismus dieſe Geſchichte gemacht hat, etwas nachgiebt. Nichts natürlicher, als daß von unbefangenen Betrachtern die Schuld dieſes doppelten Mißgriffs auf die Philoſophie, von der beide Kritiker ausgegangen ſind, zurückgeworfen wird, wie nachdrücklich auch immer darauf hingewieſen werde, daß die Anſicht des Urhebers dieſer Philoſophie mit der Anſicht keines von Beiden zuſammenfällt. Wir halten es der Mühe werth, den Grund oder Ungrund dieſer Beſchuldigung in Erwägung zu ziehen, in der Hoffnung, dadurch der Philoſophie ſelbſt, die ohne ihren Willen auf dieſen unerfreulichen Abweg gerathen iſt, einen vielleicht nicht unwillkommenen Dienſt zu leiſten.

Bei dem Verſuche, den Antheil näher zu beſtimmen, der an dem Erfolg der kritiſchen Arbeiten Strauß's und Bauer's auf Rechnung der philoſophiſchen Principien beider Kritiker zu ſchreiben iſt, dürfen wir uns freilich nicht vorſchnell der Neigung hingeben, hier überall nur Conſequenzen principieller Vorausſetzungen zu erblicken. Ein guter Theil dieſes Erfolges iſt ohne Zweifel zufälligen Umſtänden beizumeſſen, der individuellen Begabung beider Kritiker, oder der Richtung, die ihr wiſſenſchaftliches Thun durch Umſtände, die nicht unmittelbar mit ihrer Philoſophie in Verbindung ſtehen, erhalten hat. Die Vermuthung, daß ſolche Umſtände, und zwar in größerem Maaße, als ſonſt wohl bei wiſſenſchaftlichen Unternehmungen der Fall iſt, mitgewirkt haben, liegt, was namentlich Bauer betrifft, um ſo näher, je mehr ſein Hauptwerk, auf das es uns hier vornämlich ankommt, die Kritik der Synoptiker, ſchon in ſeiner äußern Geſtalt und Haltung und in

Digitized by Google

der geſammten Art und Weiſe ſeines Auftretens, das Gepräge der Leidenſchaft und der Uebereilung trägt. Ref. kennt ſehr wohl das Bedenkliche, welches darin liegt, einem wiſſenſchaftlichen Thun moraliſche Motive unterzulegen; aber wer die Gereiztheit und Erbitterung gegen ſeine wiſſenſchaftlichen Gegner ſo zur Schau trägt, wie Hr. Bauer, wer ferner in einem ſo kurzen Zeitraum, wie der zwiſchen ſeiner Kritik des Johannes und ſeiner Kritik der Synoptiker verfloſſen iſt, eine ſo gewaltſame Sinnesänderung zu der ſchon früher erfolgten hinzufügt, und zwar ohne dieſelbe einzugeſtehen und durch weiter vorgeſchrittene Studien ſie motivirt zu zeigen, vielmehr ſie, ſo viel an ihm iſt, zu bemänteln und zu vertuſchen ſuchend *); der hat es fürwahr nur ſich ſelbſt zuzuſchreiben, wenn ſich der Leſer ſeiner Schrift verſucht findet, für ſolches Thun noch nach andern Motiven, als den rein wiſſenſchaftlichen, umherzublicken. Hr. Bauer iſt bekanntlich zu einer Art von Märtyrer ſeiner kritiſchen Richtung geworden; wir würden uns durch dieſen Umſtand zu mehrerer Schonung verpflichtet achten, hätte er dem Verdacht minderen Raum gegeben, abſichtlich ſolches Märtyrthum aufgeſucht, und ſich durch die Celebrität, die es ihm erworben, reichlich dafür entſchädigt gefunden zu haben. — Dieß indeſſen nur, um dem Mißverſtändniß vorzubeugen, als beabſichtigten wir in unſern nachfolgenden Bemerkungen alles und jedes, was vielleicht die zufällige Laune oder Diſpoſition der beiden Kritiker verſchuldet hat, der Philoſophie, von der ſie ausgingen, zur Laſt zu legen. Im Uebrigen brauchen wir die Einſichtigen nicht erſt daran zu erinnern, wie durch das Mitwirken ſolcher Zufälligkeiten, mag durch ſie noch ſo ſehr in den Perſonen, durch die wir gewiſſe Richtungen vertreten ſehen, die wirkliche Hingabe an dieſe Richtungen bedingt ſein, doch die Grundthatſache nicht ausgeſchloſſen wird, daß ſolche Richtungen zuletzt doch immer an allgemeineren, ideellen

*) Vgl. z. B. Kritik der Synoptiker I, S. 388, wo der Vf. uns glauben machen will, daß er in ſeinem frühern kritiſchen Werke über das Ev. Joh. „nur noch den Schein habe beſtehen laſſen, daß wir in der ſynoptiſchen Darſtellung die Reden Jeſu in ihrer Urſprünglichkeit beſitzen.“

Digitized by Google

Principien hängen, und nur im Bereiche der Herrſchaft oder des Obwaltens dieſer Principien hervortreten können.

Die Art und Weiſe, wie durch Principien der Hegel'ſchen Philoſophie die Straußiſche Richtung der Kritik bedingt und motivirt erſcheint, haben wir bereits angedeutet. Strauß hatte von der Hegel'ſchen Philoſophie vor allem die Seite aufgegriffen, nach welcher das Kriterium wiſſenſchaftlicher Wahrheit und Gewißheit ausſchließlich in das Element des reinen Gedankens fällt, und alſo nur auf ſolche Allgemeinheiten übertragen wird, die unmittelbar und ohne Zuthat der Anſchauung oder Vorſtellung, ein Gegenſtand des reinen Gedankens ſein können. Er hatte, ohne auf die Bedeutung zu achten, welche Hegel in Bezug auf Geſchichte überhaupt und auf heilige Geſchichte insbeſondere neben jenem Elemente allerdings noch dem der Vorſtellung einräumt, dem er, ohne es zwar zum Mitinhaber der eigentlichen Gewißheit und Wiſſenſchaft zu machen, doch den Mit= oder ſelbſt den alleinigen Beſitz eines Inhalts anweist, deſſen ſubſtantielles Vorhandenſein zur Integration des Begriffs der ſpeculativen Wahrheit nicht wohl entbehrt werden kann, — es als von ſelbſt ſich verſtehend angeſehen, daß im Bereiche der „Vorſtellung" oder der geſchichtlichen „Einzelheit", welche Gegenſtand nur der Vorſtellung, nicht des reinen Begriffs und Gedankens ſein kann, ein Moment von entſcheidender, unentbehrlicher Wichtigkeit für die ſubſtantielle, religiöſe und religiös=philoſophiſche Wahrheit nicht geſucht werden dürfe. Darauf hin war es, daß er gerade dasjenige hiſtoriſche Gebiet, auf welchem dem chriſtlichen Glauben ein ſolches Moment gegeben iſt, einer Kritik des nüchternen, proſaiſchen Verſtandes preisgab, der ſich überall nur in Endlichkeiten und Aeußerlichkeiten umtreibt, und nichts in ſich ſelbſt oder für die Anſchauung, die auch das Ideale zu erfaſſen weiß, Abſolutes, nichts durch ſich ſelbſt oder durch ſeine innere Wahrheit ſich Beglaubigendes kennt. Dieſes Unternehmen ließ ſich zwar in ſo fern als ein dem Sinne der Hegel'ſchen Philoſophie allerdings entſprechendes bezeichnen, als auch nach Hegel das Element der Vorſtellung, welchem die geſchichtliche Wahrheit als ſolche, und die religiöſe, wiefern ſie ſich in Thatſachen

Digitized by Google

der Geſchichte hineingeſtaltet, angehört, ein unbeſtimmtes und flie=ßendes, dem raiſonnirenden Verſtande ſo wenig, wie der ſpecula=tiven Vernunft, Stand haltendes, und daher bei dem Verſuche, es wiſſenſchaftlich zu geſtalten und abzugränzen, unausbleiblich der dialektiſchen Wechſelvernichtung ſeiner Momente durch den ihnen inwohnenden Widerſpruch anheimfallendes iſt. Man hat es von mehreren Seiten als eine Inſtanz gegen Strauß geltend ge=macht, daß in gleicher oder ähnlicher Weiſe, wie nach ihm die evangeliſche Geſchichte, ſich jede beglaubigte Geſchichte bei entſpre=chender Behandlung auflöſen oder in einen „Mythus" verflüchtigen laſſe. Dieß hat ſeine Richtigkeit; es iſt nur die einfache Conſe=quenz jenes Verhältniſſes der „Vorſtellung" und ihres Inhalts zum begreifenden Denken, welches die Vorausſetzung der Straußi=ſchen Kritik ausmacht. So unſtreitig nun auch dieſes Verhältniß in den Principien der Hegel'ſchen Philoſophie begründet iſt, ſo war doch die Anwendung, die Strauß davon gemacht hatte, dem Geiſte dieſer Philoſophie keineswegs angemeſſen, aus dem Grunde nämlich, weil nach Hegel jene Flüſſigkeit des Elementes der „Vor=ſtellung" noch nicht zur Folge hat, daß die philoſophiſche Vernunft ſich gegen ihren Inhalt gleichgültig verhalten, und denſelben ohne Weiteres der Dialektik des kritiſchen Verſtandes preisgeben dürfe.

Wie viel aber auch von ihrem eigenen Standpunkt aus die Schule Hegels gegen das Thun des genannten Kritikers mit Recht einzuwenden finden möge: in alle Wege war ihr durch daſſelbe, wie gleichfalls ſchon angedeutet, das Unhaltbare der von ihrem Meiſter, der hiſtoriſchen Kritik gegenüber, eingenommenen Stel=lung zum Bewußtſein gekommen. Die Straußiſche Kritik, wie einſeitig verſtandesmäßig, wie tief in ihrer Ausführung und in ihren Reſultaten hinter dem wahren Geiſte des Syſtems und hinter der Anſicht deſſelben von ihrem großen Gegenſtande zurückbleibend ſie immerhin befunden werden mochte, ſtellte ſich doch als ein inner=halb ſeiner Sphäre unläugbar berechtigtes Unternehmen dar, als ein ſolches, das, wenn man ſich einer wiſſenſchaftlichen Ueberwin=dung ſeiner Reſultate rühmen wollte, nicht vornehm abgewieſen, ſondern durch Eingehen in den von ihm betretenen Weg des kri=

tiſchen Forſchens widerlegt zu werden verlangte. Es genügte nicht, daß die Schule in dem Schatz ihrer geſchichtlich-religiöſen Anſchauungen ſich des Beſitzes der Momente, in denen die Widerlegung dieſer Reſultate *an ſich* enthalten iſt, bewußt war; es galt, dieſe Momente an den Tag des wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins zu bringen, und ſo jenes An-ſich in ein Für-ſich zu verwandeln. Indem die Schule dieſe Forderung anerkannte, konnte ſie ſich freilich nicht verläugnen, daß damit der Kreis überſchritten war, den der Meiſter perſönlich ſeinem eigenen und überhaupt demjenigen Thun, dem er wiſſenſchaftliche Bedeutung im engern Sinn zuſchreiben wollte, gezogen hatte. Aber es fragte ſich, ob ſolche Ueberſchreitung ſich nicht rechtfertigen ließ, rechtfertigen durch die eigenen, zu höherer Klarheit erhobenen Principien des Meiſters, welche vielleicht nur auf einen, ausdrücklich dieſem Probleme zugewandten Jünger warteten, um die Löſung deſſelben zur allſeitigen Befriedigung ſowohl der innerhalb, als auch der außerhalb der Schule Stehenden zu Stande zu bringen?

Der einfachſte, zunächſt ſich darbietende Weg, um zu einer Löſung des Problems in dieſem Sinne zu gelangen, wäre unſtreitig jener geweſen, der, von der hiſtoriſchen Kritik auf dem Gebiete der Profangeſchichte, zum Theil auch ſchon der bibliſchen, wenigſtens der altteſtamentlichen, vorlängſt mit Erfolg betreten, für manche den Principien der Hegel'ſchen Philoſophie befreundete Kenner jener Gebiete bereits ein Gegenſtand ausdrücklicher Billigung und auch wohl ſelbſtthätiger Theilnehmung geworden war. Man durfte nur von der Vorausſetzung ausgehen, daß auch die religiös-geſchichtliche „Anſchauung" oder „Vorſtellung" des Vermögens nicht entbehre, in feſten und klaren Umriſſen Geſtalten aufzufaſſen und zu verzeichnen, die, durch *innere geiſtige* Wahrheit als geſchichtliche ſich beglaubigend, eben für die thatſächlichen Gebiete, denen ſie angehören, zu Kriterien hiſtoriſcher Wahrheit werden, und in dieſem Sinne auf dem Gebiet evangeliſcher Geſchichte durch eine nicht einſeitig negative oder zerſtörende, ſondern productive, organiſche Kritik eine ſolche Geſtaltung aufzuſuchen. Die Möglichkeit einer Kritik dieſer Art würde vielleicht Hegel ſelbſt

nicht in Abrede geſtellt haben, wenn ihm Beiſpiele einer ſolchen zahlreicher vorgelegen hätten, und wenn er gegen diejenigen, die ihm vorlagen, nicht durch zufällige Umſtände eingenommen geweſen wäre. Jedenfalls wird man nicht umhin können, zu urtheilen, daß eine, die blos negative Dialektik auf hiſtoriſchem Gebiet überwindende productive, kritiſche Methode ſolcher Art zu demjenigen, was nach Hegel auf dem Gebiete des reinen Denkbegriffs die ſpeculative Methode ſein ſoll, die nächſtliegende Analogie darbieten, und ſich ſchon dadurch als ein den principiellen Forderungen des Syſtems im Weſentlichen Entſprechendes empfehlen würde. Eine Kritik der evangeliſchen Geſchichte in dieſem poſitiveren Sinne hat, freilich nicht in allem von dem Standpunkte der Hegel'ſchen Schule aus, bekanntlich Ref. zu geben verſucht, und, wie ſchon bemerkt, iſt ſie es, von der wir alle Urſache haben anzunehmen, daß Hr. Bauer von ihr den erſten Impuls zu der ſeinigen erhalten hat. Wenn aber dennoch dieſer Kritiker Gründe gefunden hat, von ihr abzuweichen, oder wie er ſeinerſeits es anſieht, über ſie hinauszugehen, ſo ſteht dieſe weitere Wendung ſeines Thuns, abgeſehen von ihren ſonſtigen Motiven, in dem entſchiedenſten Zuſammenhange mit der Art und Weiſe, wie das philoſophiſche Princip Hegels von ihm aufgefaßt worden iſt, und das Princip als ſolches kann um ſo weniger von einer Theilnahme an der Verantwortlichkeit für die Ergebniſſe dieſer Kritik entbunden werden, je weniger es aus ſich ſelbſt heraus eine Kritik von andern und befriedigenderen Ergebniſſen zu Tage zu fördern, ſich bis jetzt vermögend gezeigt hat.

Dem negativen Charakter der Straußiſchen Kritik gegenüber, welche, genauer angeſehen, allenthalben auf ein Nichtwiſſen der Thatſachen, die der welthiſtoriſchen Erſcheinung des Chriſtenthums ihren Urſprung gegeben haben, hinauskommt, jener Kritik, welcher, ſo paradox es klingen mag, in dieſem Sinne Bauer doch ganz Recht hat, das Prädikat einer myſtiſchen oder myſteriöſen zu ertheilen, nimmt die Bauer'ſche inſofern den Charakter einer poſitiven für ſich in Anſpruch, als ſie allerdings darauf ausgeht, dieſen Urſprung vollſtändig zu erklären, d. h. die Thatſachen, in

denen derſelbe enthalten iſt, als etwas unſerer Anſchauung durchaus zugängliches, ja gegenwärtiges, vor Augen zu ſtellen. Wir ſollen durch ſie nicht allein erfahren, daß die Art und Weiſe, wie wir uns, den Erzählungen der Evangelien folgend, bisher den Hergang der Entſtehung des Chriſtenthums vorgeſtellt haben, eine falſche, wir ſollen auch erfahren, welcher Hergang der wahre iſt. — Daß in dem Beſtreben, dieß zu leiſten, an ſich betrachtet, ein Fortſchritt liegt, dieß kann, wenn wir den Standpunkt der Hegel'ſchen Philoſophie als Norm annehmen, gewiß nicht in Abrede geſtellt werden. Denn wie verträgt ſich jenes negative Ergebniß der Straußiſchen Kritik, jenes Nichtwiſſen über den Grund und Kern der gewaltigſten Umgeſtaltung, welche der Geiſt des menſchlichen Geſchlechts im Laufe der Weltgeſchichte erfahren hat, — wie verträgt ſich daſſelbe mit dem Hegel'ſchen Principe des „abſoluten Wiſſens"? Doch wohl nicht beſſer, als ſich, nach einer früher von uns in dieſer Zeitſchrift gemachten Bemerkung *), die anderwärts von eben dieſem Kritiker aufgeſtellte Behauptung von der Mehrheit der Geiſtesſphären damit verträgt, welche gemeinſchaftlich den Begriff des göttlichen Geiſtes ausmachen ſollen, die aber, da ſie auf verſchiedene Weltkörper vertheilt ſind, einander gegenſeitig kein Object des Wiſſens ſein können. Zwar könnte man einwenden, daß ja nach Hegel das abſolute Wiſſen zwar das gegenſtändliche Bereich des reinen Denkens in ſeiner Totalität umfaſſen ſoll, nicht aber das des Vorſtellens; das Geſchichtliche als ſolches, als der Vorſtellung, nicht dem Begriffe angehörig, bleibe in dieſer Beziehung, wie in ſo manchen andern, der Herrſchaft des Zufalls anheimgegeben, welches einen Theil deſſelben der Erinnerung der Menſchen bewahre, einen andern ihr entziehe. Allein dieſer Einwand, ſo triftig er wäre in Bezug auf das Hiſtoriſche nach der Anſicht, die Hegel davon aufſtellt, ſofern daſſelbe nach ſeiner äußerlichen oder ſtoffartigen, in's Unendliche ausgebreiteten Mannichfaltigkeit gefaßt wird, leidet doch keine Anwendung auf diejenigen Thatſachen der Weltgeſchichte, in denen der große Gang der Entwickelung des Geiſtes und des

*) Band VIII. S. 100 ff.

Digitized by Google

Bewußtſeins, welches der Geiſt von ſich ſelbſt hat, als enthalten vorausgeſetzt wird. Dieſe Thatſachen ſind, nach Hegel, ſo gewiß ein unvertilgbarer Inhalt des Gedächtniſſes, ein unauslöſchlicher Gegenſtand der Erinnerung für den Geiſt, ſo gewiß der Geiſt ſeinem Begriffe nach nichts anderes iſt, als die Continuität, das Füreinanderſein ſeiner Momente, das Uebergreifen der höchſten Einheit des Bewußtſeins über die Objectivität, in der ſich dieſes Selbſtbewußtſein des Geiſtes entfaltet. Man weiß, welch ein Gewicht Hegel, bei aller Aeußerlichkeit und Zufälligkeit des Geſchichtsinhaltes, doch der durch dieſen Inhalt hindurchwaltenden Nothwendigkeit beimißt, und wie ſehr er gerade dieß allenthalben als ein Werk dieſer Nothwendigkeit anzuſehen lehrt, daß die Geſchichte überall das Andenken derjenigen Begebenheiten, Thatſachen oder perſönlichen Geſtalten feſtgehalten habe, die irgendwie als weſentliche, wahrhaft charakteriſtiſche Momente in ihren Organismus eingreifen. Nimmt der genannte Philoſoph ja doch keinen Anſtand eben daraus, daß eine Geſtalt, Begebenheit oder Thatſache der Vergeſſenheit anheimgefallen iſt, den Schluß zu ziehen, dieſelbe müſſe eine gleichgültige, nichts bedeutende, des Aufbewahrens unwerthe geweſen ſein. — Macht man hiervon die Anwendung auf jene größte aller Thatſachen, auf jene, auch nach Hegels eigener Vorausſetzung, erhabenſte aller Geſtalten der Weltgeſchichte: ſo kann kein Zweifel darüber ſein, welcher von Beiden den Sinn Hegels richtiger gefaßt hat, ob Strauß, indem er dieſe Geſtalt dem Bereiche der Anſchauung und der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß zu entziehen, oder Bauer, indem er ſie derſelben wiederzugeben trachtet.

Welchen Weg nun hat Bauer eingeſchlagen, um dieſen ſeinen Zweck in Ausführung zu bringen? Einen originellen ohne Zweifel und zuvor ganz unbetretenen; zugleich einen ſolchen, an welchem ein ſtrenger Anhänger der Hegel'ſchen Lehre die Conſequenz ihrer Principien keineswegs vermiſſen wird. Er hat es auf nichts Geringeres abgeſehen, als die urkundliche Geſchichtserzählung der Evangelien in der Totalität ihrer Momente als ein nothwendiges, bis in die geringſten Details hinein von dem organiſchen Bildungs-

Digitized by Google

triebe dieſer Entwicklung durchwaltetes Glied der Entwicklung des menſchlichen, oder vielmehr des göttlich-menſchlichen Bewußtſeins aufzuzeigen. In dieſem Streben begegnet er ſich noch jetzt mit derſelben Buchſtabenorthodoxie, der er ſich früher, als er noch auf der „äußerſten Rechten" ſtand, unmittelbar angeſchloſſen hatte. Wie dieſe ſich von den Berichten, welche nach ihr der heilige Geiſt in die Feder dictirt haben ſoll, kein Jota rauben läßt, ſo ſehen wir jetzt Bauer mit nicht minder fanatiſchem Eifer jeden kleinſten Zug der bibliſchen Erzählung zwar nicht als einen mit objectiver Treue ein Factiſches berichtenden, wohl aber als ein unentbehrliches Moment der organiſchen Geiſtesentwicklung, die ſich nach ihm in dieſen Erzählungen ihre objective Geſtalt gegeben hat, aufzeigen und vertreten. Freilich contraſtirt dieſe ſo auf den Kopf geſtellte Hyperorthodoxie auffallend genug mit Hegels in dieſem Punkte wahrhaft liberaler Anſicht, welche den Geiſt und Gehalt jener unſchätzbaren Urkunden und deſſen Bedeutung für die Entwicklungsgeſchichte des Geiſtes in mehr als einer Beziehung von ihrem Buchſtaben wohl zu unterſcheiden wußte. Aber dieß eben charakteriſirt den zelotiſchen Jünger, daß er das Princip des Meiſters nicht eher in ſein Recht eingeſetzt zu haben meint, als bis er daſſelbe auf eine Spitze hinaufgetrieben hat, bis zu der es zu verfolgen den Meiſter ſein geſunder Menſchenverſtand zurückgehalten hatte.

Daß die Bedeutung, welche Hegel in ſeiner Religions- und Geſchichtsphiloſophie der als hiſtoriſch vorausgeſetzten Perſönlichkeit Jeſu Chriſti beigemeſſen hatte, zu dem Princip ſeiner Lehre nicht in einem ganz deutlich nachzuweiſenden Einklange ſteht, daß ihre Erklärung von dieſem Princip aus manche Schwierigkeit darbietet: dieß läßt ſich ohne Zweifel nicht ganz in Abrede ſtellen. Der Proceß religiöſer Geiſtesentwicklung, der auch nach ihm ſeinen entſcheidenden Wendepunkt in der Entſtehung des Chriſtenthums hat, ſoll weſentlich ein Proceß der Geſtaltung religiöſer Vorſtellungen ſein, ſolcher, die zu ihrem Hintergrunde die Wahrheit des ſpeculativen Gedankens haben, der aber in ihnen ſich nur eine bildliche, alſo inadäquate, nicht die ihm als Gedanken eigen-

Digitized by Google

thümliche Geſtalt zu geben vermocht hat. Daß die Geneſis dieſer Vorſtellungen in ihrem wichtigſten Momente erſt in die Zeit nach dem Tode Chriſti fällt, wird von Hegel ſelbſt eingeſtanden: erſt mit dieſem Tode „beginnt ihm die Umkehrung des Bewußtſeins", mit welcher erſt das Weſen des Chriſtenthums als ſolchen geſetzt iſt *). Der Tod Chriſti iſt ihm „der Mittelpunkt, um den es ſich dreht"; in ſeiner Auffaſſung liegt „der Unterſchied äußerlicher Auffaſſung und des Glaubens, d. h. der Betrachtung mit dem Geiſte, aus dem Geiſte der Wahrheit, aus dem heiligen Geiſte", während die Geſchichte des lebenden Chriſtus ihm nur „die Geſchichte eines Menſchen iſt, eines Sokrates, eines Lehrers, der in ſeinem Leben tugendhaft gelebt und das in dem Menſchen zum Bewußtſein gebracht habe, was das Wahrhafte überhaupt ſei, was die Grundlage für das Bewußtſein der Menſchen ausmachen müſſe" **). So ſehr dieſe Worte und alles darauf Folgende in einem gewiſſen Zwielichte gehalten ſind, ſo kann ihr Sinn doch ſchwerlich ein anderer ſein, als dieſer, daß das Leben und Thun des perſönlichen Chriſtus nur die hiſtoriſchen Vorbedingungen enthalte zu dem Proceß jener Umwandlung des göttlich-menſchlichen Selbſtbewußtſeins, in welchem eigentlich das Chriſtenthum beſteht, der Proceß ſelbſt aber, dieſes nicht blos menſchliche, ſondern in Wahrheit göttliche Ereigniß, nicht in dem Geiſte des perſönlichen Chriſtus, ſondern erſt in dem Geiſte ſeiner Jünger vorgegangen ſei. Wird hiernach die Bedeutung des hiſtoriſchen Chriſtus dazu herabgeſetzt, nur einen factiſchen Anknüpfungspunkt abgegeben zu haben für die Ideen, die ſich in dem Geiſte der Gemeinde geſtalten und ausgebären ſollten: ſo begreift man nicht ganz die Berechtigung, mit welcher die Geſtalt dieſes Chriſtus, ſie, die allerdings für die religiöſe Vorſtellung der Gemeinde das Subject der Prädicate gebildet hat, in welche dieſelbe das Bewußtſein des ihr ſelbſt, der Gemeinde, inwohnenden Gottesgeiſtes kleidete, auch für die philoſophiſche Erkenntniß noch als der bevorzugte, auch vor

*) Religionsphiloſophiſche Vorleſungen II, S. 295 ff. (zweite Ausg.).

**) Ebendaſelbſt.

Digitized by Google

den Gliedern der Gemeinde ſelbſt, deren geiſtigem Thun er doch dieſe Bedeutung erſt verdankt, bevorzugte Träger oder Inhaber dieſes Göttlichen ſoll gelten dürfen. Es ſcheint vielmehr in jener Anſicht ſelbſt die Aufforderung zu liegen, daß, welche Gründe man auch in dem ſonſtigen Hergange des hiſtoriſchen Geſchehens finden möge, die Perſönlichkeit dieſes Chriſtus als eine ungewöhnlich begabte, geniale vorzuſtellen, man doch die Vorſtellung, die ſich von ihm in der Gemeinde gebildet hat, ungleich mehr darauf anſehe, wiefern ihr die nothwendigen Züge des religiöſen Geiſtes der Gemeinde als ſolchen aufgeprägt ſind, als auf die Spuren, die ſich in ihr etwa von dem Thatſächlichen, an das ſie ſich äuſſerlich angeknüpft hat, erhalten haben mögen. Es ſcheint nahe zu liegen, von dieſem Standpunkt aus, eben dieſe Spuren für ein Zufälliges, alſo, nach der einen Seite, Gleichgültiges, nach der andern Unſicheres, nie ganz in's Klare zu Bringendes anzuſprechen, dagegen aber das aus dem religiöſen Sinn der Gemeinde in freier Schöpferthätigkeit herausgeborene Chriſtusbild für das allein Werthvolle, allein Subſtantielle der evangeliſchen Ueberlieferung, und zugleich für dasjenige Moment derſelben, in Bezug auf welches ſich allein zur wiſſenſchaftlichen Gewißheit, zu einer klaren, ihrer ſelbſt gewiſſen Anſchauung gelangen läßt, weil es das einzige iſt, das ſich mit innerer Nothwendigkeit, mit der eigenen, inwohnenden Nothwendigkeit des religiöſen Bewußtſeins und ſeines Entwicklungsganges, zum Inhalte der Ueberlieferung geſtaltet hat. — Ja wer weiß, ob nicht Hegel ſelbſt bei ſeiner ſchönen, ergreifenden Schilderung der Hauptzüge des ſynoptiſchen Chriſtusbildes, eben dieß, ohne es eben gerade heraus zu ſagen, doch als ſich von ſelbſt verſtehend vorausgeſetzt hat, daß dieſes Bild kein im engern, eigentlichen Sinne hiſtoriſches, daß vielmehr ſein Weſen, ſeine geiſtige Subſtanz durchaus jener Geiſt der werdenden Gemeinde iſt, der ſich in dieſer ſeiner Schöpfung geſpiegelt hat?

Das Letztere iſt, wie aus dem bereits Geſagten hervorgeht, unſere Meinung nun zwar nicht, vielmehr halten wir dafür, daß Hegel, bei aller Liberalität ſeiner Denkweiſe in Bezug auf das

Digitized by Google

Detail der Erzählungen, in voller Aufrichtigkeit an den hiſtoriſchen Chriſtus der Evangelien geglaubt hat. Was ihn an dieſen Glauben feſſelte, war freilich nicht ein ſtreng wiſſenſchaftliches Motiv, wenigſtens nicht ein im Sinne ſeiner Speculation wiſſenſchaftliches; eben ſo wenig aber war es, wofür es jetzt die Männer der „Linken“ gern erklären möchten, eine bloße Geiſtesſchwäche, eine noch nicht vollſtändig überwundene Anhänglichkeit am Herkömmlichen. Man ſpricht, wenn von einer Würdigung des theologiſchen Standpunkts Schleiermachers die Rede iſt, ſo viel von einem Unterſchiede dieſes Standpunkts und der religiöſen Principien, deren Anerkennung in ihm enthalten iſt, von den ſpeculativen oder rein wiſſenſchaftlichen Principien dieſes Mannes: warum wollte man Anſtand nehmen, einen ähnlichen Unterſchied, eine ähnliche Vermiſchung verſchiedenartiger Principien auch bei Hegel zuzugeben? In der That iſt ſolche Vermiſchung dort nicht nur vorhanden, ſondern ſie erſtreckt ſich viel weiter, als ſowohl die Anhänger, als die Gegner dieſes Denkers bis jetzt bemerkt zu haben ſcheinen. Sie erſtreckt ſich nicht nur über das ganze Gebiet der Anſicht Hegels von den poſitiven oder geſchichtlichen Religionen überhaupt, keineswegs von dem Chriſtenthum allein, ſondern noch jenſeits des religiöſen Gebiets, auch über jene andere Sphäre des „abſoluten Geiſtes“, welche nach ihm zugleich mit der religiöſen, dem reinen, philoſophiſchen Denken oder der „abſoluten Idee“, als die ſubſtantielle, der Aeußerlichkeit des zeiträumlichen Daſeins zugewandte Seite dieſes Geiſtes gegenübergeſtellt oder vorausgeſetzt wird, über die äſthetiſche. Ganz eben ſo nämlich und nicht im Mindeſten anders, als wie im gegenwärtigen Falle die perſönliche Geſtalt des hiſtoriſchen Chriſtus in den von ihm verzeichneten Verlauf der geſchichtlichen Entwicklung des religiöſen Geiſtes, ganz eben ſo hat Hegel in den Begriff des abſoluten Geiſtes als ſolchen, der nach der eigentlichen Conſequenz ſeiner ſpeculativen Gedankenentwicklung, ſtreng genommen, nur die „Idee im Elemente des reinen Denkens“ enthalten ſollte, jenes ſubſtantielle Element, das Abſolute der „Anſchauung“ und „Vorſtellung“, alſo die Sphären der Kunſt und der Religion einge-

Digitized by Google

ſchoben. Daß das Abſolute überhaupt, der „abſolute Geiſt", auch im Elemente der Anſchauung und Vorſtellung als Abſolutes zu ſein und erfaßt zu werden vermöge: dieß iſt in Hegels Syſtem durchaus für nichts anderes zu nehmen, als für ein von dem Begründer deſſelben den Anforderungen des religiöſen und des künſtleriſch productiven Geiſtes ſelbſt, deren wohlbegründeten Rechten die geſunde Organiſation des ſeinigen die gebührende Anerkennung nicht zu verſagen vermochte, gemachtes Zugeſtändniß. In dem Princip ſeines Syſtemes war von vorn herein nur das Element des reinen Denkens als dasjenige geſetzt worden, in welchem das Abſolute, der abſolute Geiſt, er ſelbſt und bei ihm ſelbſt iſt. Die Conſequenz dieſes Princips hätte verlangt, Anſchauung und Vorſtellung, wie ſie urſprünglich als ſolche bezeichnet waren, ſo auch bis zuletzt nur als Trübungen der Idee, als Geſtaltungen ihrer Aeußerlichkeit und Verendlichung, kurz als das der abſoluten Idee an und für ſich Inadäquate zu bezeichnen. Damit aber wäre, wie Jeder ſieht, die Möglichkeit ſowohl der Kunſt, als auch der poſitiven Religion aufgehoben worden; die Philoſophie, die reine Denkwiſſenſchaft, wäre als das einzig mögliche Organ ſtehen geblieben, wodurch der Menſch das Abſolute erfaſſen, oder wodurch die Idee ſich eine ihr entſprechende Wirklichkeit zu geben vermag. — Dieß zugeſtanden, — und kein aufmerkſam prüfender Kenner des Hegel'ſchen Syſtems wird dieſe Heterogeneität der Elemente, die in ihm zum Begriffe des „abſoluten Geiſtes" zuſammengeſtellt ſind, in Abrede ſtellen können, — wird man zu der Anſicht dieſes Philoſophen von der Perſönlichkeit Chriſti, ſo übereinſtimmend mit den Forderungen ächter, chriſtlicher Religioſität, und ſo ſchwer in Einklang zu bringen mit dem abſtruſen Charakter des ſyſtematiſchen Zuſammenhangs, in den ſie dort eintritt, leicht den Schlüſſel finden. Dem dialektiſchen Princip dieſes Zuſammenhangs zufolge konnte der Proceß der Geiſtesentwicklung, welchem die Perſon Chriſti als ein einzelnes Moment angehören ſoll, nur als ein in dem gemeinſamen, abſtracten Bewußtſein des Geſchlechts vorgehender, die Perſon, die individuelle Geſtalt, die in ihm nur vorübergehende, nicht bleibende Bedeutung hat, auf-

Digitized by Google

hebender oder negirender betrachtet werden. Aber das von Hegel, freilich nicht in reinem Einklang mit jenem Princip, in ſein Denken aufgenommene, liberalere Princip religiöſer Anſchauung gab an dieſer Stelle der erhabenen geſchichtlichen Geſtalt, an welcher dieſe Anſchauung ihren höchſten Gegenſtand hat, auf entſprechende Weiſe die ihr gebührende Bedeutung zurück, wie es ſolche, im Ganzen der philoſophiſchen Lehre vom „abſoluten Geiſte" dem Inhalte der künſtleriſchen und religiöſen Vorſtellung und Anſchauung überhaupt zu vindiciren ſich, troß des ſchon dort ſich hervorthuenden Widerſpruchs mit dem ſpeculativen Principe, ſtark genug erwieſen hatte.

Wäre Br. Bauers kritiſche Bearbeitung der evangeliſchen Geſchichte ausdrücklicher, als ſie es iſt, darauf angelegt geweſen, Hegels Lehre über den Urſprung des Chriſtenthums und über die religiöſe Bedeutung der Perſon Chriſti in volle Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt und mit den allgemeinſten Principien des Syſtems zu ſetzen: ſo hätte ſie, wie wir hieraus ſehen, weiter noch, als ſie es gethan, ausholen müſſen. Sie hätte mit einer allgemeinen Erörterung des Verhältniſſes der Religion und der Kunſt zur Philoſophie und zur abſoluten Wahrheit beginnen, und, im Widerſpruch freilich mit manchen nicht leicht zu beſeitigenden Sätzen der Hegel'ſchen Religionsphiloſophie und Aeſthetik, nachweiſen müſſen, wie alle Bedeutung dieſer beiden großen Geiſtesſphären ſich darauf zurückführt, nicht zu umgehende Stufen oder Durchgangspunkte für den menſchlichen Geiſt im Proceſſe ſeiner Selbſterhebung zu der ſeinem Begriffe vollkommen gemäßen Geſtalt ſeines Daſeins, das heißt zum abſoluten Wiſſen, zu enthalten. Es iſt nicht zu verkennen, daß eine Tendenz dieſer Art gar ſehr in dem Geiſte, wo nicht der perſönlichen Richtung Bauers, ſo doch der Richtung liegt, welche die weitere Entwicklung des Hegel'ſchen Princips unter der jüngeren Generation, die ſich deſſelben neuerdings bemächtigt hat, gegenwärtig zu nehmen ſcheint. Wem fallen hier nicht z. B. Feuerbachs anthropologiſche Philoſopheme über Religion ein, welche im Grunde ſelbſt dieſe Bedeutung, die ihr das Hegel'ſche Princip ſogar in ſeiner ſtrengſten Durchführung noch

laſſen würde, der Religion zu entziehen drohen? Nur freilich, daß dieſe Jüngeren ſelten auch an dem Hegel'ſchen Begriffe des abſoluten Denkens oder abſoluten Wiſſens, dieſem eigentlichen Grundpfeiler der Lehre dieſes Denkers, mit der Strenge, mit der Reſignation feſtzuhalten über ſich gewinnen, welche allein doch eine Art von wiſſenſchaftlicher Rechtfertigung jener Conſequenzen, wenigſtens für ihren Standpunkt, enthalten würde. Meiſt ſehen wir ſie dieſem Begriffe eine unbeſtimmtere, in mehr naturaliſtiſcher Weiſe gefaßte Vorſtellung des göttlichen Lebens und Selbſtbewußtſeins ſubſtituiren, und dieſer Vorſtellung ſodann, wenigſtens auf dem religiöſen Gebiete, dieſelben Hekatomben opfern, die bei Hegel der Begriff des „abſoluten Wiſſens" für ſich in Anſpruch nimmt. Von Bauer, um auf ihn zurückzukommen, iſt uns zur Zeit noch nichts bekannt, was uns berechtigte, ihn als einen dieſer Tendenz Theilhaftigen zu betrachten. Wir finden in ſeiner Kritik der evangeliſchen Geſchichte, ſo weit uns dieſelbe vorliegt, nichts, was den Vorausſetzungen über den Begriff der Religion widerſpricht, von denen Hegel in ſeiner Religionsphiloſophie ausgeht. Die Religion wird von ihm nicht minder, wie von Hegel ſelbſt, als ein geiſtig abſolutes Princip der Geſtaltung angeſehen, und das „religiöſe Bewußtſein", als deſſen Phaſen die poſitiven oder geſchichtlichen Geſtalten der Religion gelten ſollen, iſt Bauer'n, wie Hegel'n, der in ſich ſelbſt „unendliche" Geiſt, gleich dem ſpeculativen, nicht, wie Feuerbach', das ſchwache, von endlichen, ſelbſtſüchtigen Bedürfniſſen beherrſchte und betrogene Gemüth *). Eben deßhalb aber dürfen wir auch bei unſerem Kritiker kein Bewußtſein über den eigentlichen Grund der Widerſprüche und Unklar-

*) Vorſtehendes war niedergeſchrieben, ehe Ref. den nun auch erſchienenen dritten Band der „Kritik der evangeliſchen Geſchichte der Synoptiker" zu Geſicht bekommen hatte. Von dieſem Bande darf man allerdings nur den Schluß leſen, um gewahr zu werden, daß Herr Bauer, was er beim Beginn ſeines Werkes noch nicht war, jetzt wirklich auf gleicher Höhe des antireligiöſen Fanatismus angekommen iſt, wie vor ihm Feuerbach, ſo daß das hier Geſagte nicht mehr auf ihn Anwendung leidet.

Digitized by Google

heiten ſuchen, in die ſich Hegels Religions- und Kunſtphiloſophie faſt auf jedem ihrer Schritte verwickelt. Er hat nur dieſes eine Moment zum deutlichen Bewußtſein gebracht: die Grundloſigkeit der Forderung eines perſönlichen Chriſtus, eines perſönlichen, geſchichtlich beglaubigten Urtypus der religiöſen Menſchheit oder der in einer einzelnen geſchichtlichen Perſönlichkeit ſich vollendenden Ausgeſtaltung des mit dem Geiſte der Menſchheit identiſchen Gottesgeiſtes von dem Standpunkte aus, welcher von der Vorausſetzung dieſer Identität ausgeht und die geſchichtlichen Religionen weſentlich nur als die Phaſen des vorſtellenden Bewußtſeins dieſer Identität betrachtet. Dagegen beruht die philoſophiſche Bedeutung ſeines Werkes, im Gegenſatze des Straußiſchen, welches in ſeinen Reſultaten jenem unphiloſophiſchen Naturalismus näher ſteht, eben darin, daß es uns die Sage von dem hiſtoriſchen Chriſtus, in der Geſtalt, wie ſie in den evangeliſchen Urkunden künſtleriſch ausgebildet vorliegt, als durchaus erfüllt von der Subſtanz des religiöſen Bewußtſeins, welches nach ihm der abſolute Geiſt ſelbſt im Elemente der Anſchauung und Vorſtellung iſt, aufzeigen will.

Das Urtheil, welches wir über den concreten Inhalt des Werkes bereits im Obigen ausgeſprochen haben, näher zu begründen, iſt nicht dieſes Ortes. Ref., der ſich zu dieſem Geſchäft um ſo mehr verpflichtet achten muß, als es zum nicht geringen Theil die Ergebniſſe ſeiner eigenen Unterſuchungen ſind, die ſich Herr Bauer zu Nutze gemacht, und auf die er die ſeinigen zu begründen verſucht hat, wird nicht ermangeln, die letztere anderwärts auch vom hiſtoriſch-kritiſchen Standpunkt aus einer nähern Prüfung zu unterwerfen. Einſtweilen darf er ſich auf das Urtheil aller nur einigermaßen Sachkundigen berufen; — denn wir glauben, nicht zu irren, wenn wir annehmen, daß dieſe gleich auf den erſten Blick die Hypotheſe, deren Ausführung die „Kritik der Synoptiker“ gewidmet iſt, nicht nur als eine gänzlich unhaltbare, ſondern als eine der ſeltſamſten und abenteuerlichſten, die je erſonnen ſind, erkennen werden. Was die Gegner Strauß’s nicht ohne Grund dieſem Kritiker als die eigentliche, obgleich von ihm ſelbſt

keineswegs beabſichtigte Conſequenz ſeines Thuns vorgehalten hatten, daß die evangeliſche Geſchichte durch ihn zuletzt noch zu einem Werke der Abſichtlichkeit und des Betruges werde: zu dieſer Conſequenz iſt Hr. Bauer, ſo wenig immerhin auch Er es wird einräumen wollen, auf einem andern Wege zwar, in der That ſchon fortgegangen, wenn er dieſe Geſchichte uns, was vor ihm noch in keines Menſchen, auch in des ausſchweifendſten Läſterers Sinn nicht gekommen iſt, als ein Machwerk der Evangeliſten darſtellt. Die Vorausſetzung, daß die Evangeliſten im vollkommenſten guten Glauben, getrieben von der Macht des göttlichen Geiſtes, d. h. des religiöſen Bewußtſeins, ihre Erfindungen als wirkliche Geſchichte aufgezeichnet, und daß die Gemeinde in demſelben guten Glauben und in Kraft deſſelben Geiſtes ſie dafür genommen habe; dieſe Vorausſetzung iſt eine ſo gewaltſame, ſo ungeheure, daß wohl kein nüchterner Betrachter durch ſie jene anſtößige (nicht blos dem religiöſen, ſondern ſchon dem einfach geſchichtlichen Sinne im höchſten Grad anſtößige) Grundhypotheſe irgendwie beſchönigt oder gemildert finden wird. In der Weiſe, wie nach Hrn. Bauer die Synoptiker, einer nach dem andern, der erſte aus heiler Haut, die beiden andern jeder ſich auf ſeines Vorgängers oder ſeiner Vorgänger Schultern ſtellend, den Inhalt ihrer Erzählungen erdichtet haben ſollen, iſt nie anders, als mit deutlichem Bewußtſein über ſeinen blos imaginären Charakter und Urſprung, ein Werk der Dichtung, gleichviel ob religiöſer oder profaner Dichtung, zu Stande gekommen, und nie hat ſich ein ſolches anders, als durch groben Betrug und Täuſchung, — auch dieß dann, wie ſich von ſelbſt verſteht, nur in kleinen Kreiſen und auf kurze Zeit, — als wirkliche Geſchichte gelten machen können. Es iſt dieß nicht nur nie anders geweſen, ſondern es kann auch nie anders ſein, ſo lange der menſchliche Geiſt nicht aus ſeinem Geſetz, oder vielmehr aus dem ewigen Geſetz alles geiſtigen Daſeins heraustritt. Das Gegentheil davon, die Entſtehungsweiſe der evangeliſchen Urkunden, die der Vf. lehrt, wäre fürwahr ein ganz eben ſo unerhörtes Mirakel, wie nur irgend nach der Vorſtellung des craſſeſten Supernaturalismus die buchſtäbliche Eingebung ihres Inhalts durch eine

äußerliche Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes. — Nicht weniger monſtrös aber, als die Vorſtellung einer ſolchen Entſtehungsweiſe der heiligen Geſchichtsurkunden und ihres Inhalts überhaupt iſt die Anſicht, die ſich aus den Erklärungen unſeres Kritikers über den beſondern Charakter der einzelnen Urkunden und ihrer Verfaſſer ergeben würde. Dieſelben Schriftſteller müßten ſich in den nämlichen Werken, oft in den nämlichen Capiteln und Verſikeln, als die gewaltigſten, genialſten Geiſter, und als die bornirteſten Dummköpfe gezeigt haben, von denen die Literatur aller Jahrhunderte ein Beiſpiel aufzuweiſen hat. Sie müßten zugleich an Freiheit des Geiſtes in der Schöpfung ſo erhabener Gebilde, und an Knechtſchaft unter den beengendſten Vorurtheilen, zu denen ſich für zwei derſelben noch das ſclaviſche Nachtreten in die Fußſtapfen ihres Vorgängers geſellt, in deſſen Sinn ſie doch zugleich mit der wunderbarſten Tiefe und Elaſticität des Geiſtes noch erfindend eingedrungen wären, alles irgend Bekannte im ganzen Bereich der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes übertroffen haben. Sie müßten endlich die, noch bei keinem Sterblichen, auch bei den ſchöpferiſchſten Geiſtern im Gebiete der Poeſie und der Geſchichtſchreibung nicht, wahrgenommene Fähigkeit beſeſſen haben, in den verſchiedenartigſten Charakteren zugleich zu dichten; in dem Styl, in welchem ſie gemeinſchaftlich ihren Helden ſprechen laſſen, auf das Wunderbarſte zuſammenzuſtimmen, während in allem Uebrigen jeder Einzelne von ihnen ſeine beſondere, ſehr eigenthümliche Schreibart hat.

Daß Hr. Bauer auch dieſes Auffallendſte und Charakteriſtiſchſte ſeiner Anſicht der evangeliſchen Geſchichte ausdrücklich an Hegelſche Sätze anzuknüpfen ſucht: davon giebt eine anonym erſchienene Schrift Zeugniß, als deren Verfaſſer ihn die allgemeine Stimme nennt *). In einem Abſchnitte, der ſeine Anläſſe haupt-

*) Hegels Lehre über Religion und Kunſt, vom Standpunct des Glaubens aus beurtheilt: Leipzig, O. Wigand 1842. Es iſt dieſe Schrift eine in gleicher Form und gleichem Geiſte entworfene Fortſetzung des bereits in dieſer Zeitſchrift (IX. S. 145) beſprochenen Büchleins: „Die Poſaune des jüngſten Gerichts über Hegel, ein Ultimatum“.

ſächlich von des Ref. in dieſer Zeitſchrift (IV. Heft 1. 2. V. Heft 1) erſchienener Abhandlung: „Ueber den Begriff des Mythus und deſſen Anwendung auf die neuteſtamentliche Geſchichte" entnimmt, erklärt ſich der Verf., in Hegels Sinn, wie er meint, gegen die in unſern Tagen ziemlich allgemein angenommene, und auch vom Ref. in jener Abhandlung vertretene und näher motivirte Unterſcheidung zwiſchen mythiſcher Dichtung und eigentlicher Kunſtdichtung, nach welcher nur die letztere die klar bewußte Schöpfung Einzelner, die erſtere dagegen allenthalben und zu jeder Zeit nothwendig das aus unbewußter, unwillkührlicher Productivität hervorgegangene Werk einer Mehrheit, eines Volks oder eines Zeitalters, iſt. Eine unwillkührliche Productivität dieſer Art iſt nach dem Verf. ein Unding. Er weiſt uns, um zu zeigen, wie in Bezug auf ihren Urſprung aus dem ſelbſtbewußten Geiſte Einzelner der Mythus ganz unter gleichen Geſichtspunkt mit der Kunſtdichtung falle, auf die Behandlung hin, welche Hegel an verſchiedenen Stellen ſeiner Schriften, beſonders aber ſeiner Aeſthetik, den mythiſchen Dichtungen namentlich der Griechen zu Theil werden läßt, die er, wie auch ſchon Ref. darauf aufmerkſam gemacht hat *), in der That als Erzeugniſſe vielmehr, denn als Vorausſetzungen der griechiſchen Kunſt und Kunſtdichtung zu betrachten liebt. Hiervon die Anwendung auf die evangeliſche Geſchichte machend, deren Inhalt auch Er, gleich Strauß, in Bauſch und Bogen unter die Kategorie des „Mythus" einreihen zu dürfen meint, hat er ſeiner Kritik dieſer Geſchichte von Grund aus die Richtung gegeben, das Mythiſche in ihr als ein Poetiſches im Sinne wirklicher Kunſtpoeſie, und als Urheber dieſer Kunſtſchöpfungen die Verfaſſer unſerer Evangelien aufzuzeigen, in ganz entſprechender Weiſe, wie nach gleicher Vorausſetzung etwa Homer und Heſiod als wirkliche Urheber und Erfinder nicht blos, wie bekanntlich Herodot ſie als ſolche bezeichnet, der Theogonie, d. h. des äußerlichen Zuſammenhangs der helleniſchen Göttermythen, ſondern dieſer Mythen ſelbſt, zu nennen wären. —

*) Zeitſchrift IV. S. 215.

Digitized by Google

Während dieſe Kritik die religiöſe Anſchauung um die geſchichtliche Geſtalt ihres Heilands ärmer macht, macht ſie die poetiſche Anſchauung und die Geſchichte der Kunſt um drei oder vier ſchöpferiſche Genien erſten Ranges: Marcus, Lucas, Matthäus und Johannes, reicher, von denen ſich zuvor freilich Niemand hätte träumen laſſen, daß ſie je in gleicher Reihe mit Homer, Pindar und Sophokles würden zu ſtehen kommen!

Wir haben dieſer Anknüpfung der Bauerſchen Kritik an eine Behauptung der Hegelſchen Philoſophie, oder vielmehr an eine leere Stelle dieſer Philoſophie, — (es iſt nämlich in der That nur, wie Ref. auch ſonſt gezeigt hat, die Unkunde der eigenthümlichen Natur des Mythus und deſſen geiſtiger und hiſtoriſcher Zuſammenhänge, was Hegeln jene Verwechslung hat begehen laſſen, nicht eine poſitive, in irgend einem Sinn gründlich durchgeführte, wenn auch irrthümliche Anſicht dieſes Begriffs) — nur aus dem Grunde gedacht, um mit ihr auf den Punkt zurückzukommen, um den es uns hier eigentlich allein zu thun iſt, nämlich auf das Verhältniß jener, nur in ihren Negationen zuſammentreffenden, in ihrer Methode aber, in ihren Motiven und ihren poſitiven Reſultaten ſo weit von einander abweichenden, kritiſchen Tendenzen Strauß's und Bauer's zur Hegelſchen Philoſophie, und zur Philoſophie überhaupt. Daß dieſes Verhältniß auch für Bauer, und mehr noch für ihn, als für Strauß, in der That ein ſehr inniges iſt, wird dadurch allerdings bewieſen, ſo wenig auch deßhalb behauptet werden darf, als hätte die von den philoſophiſchen Anſichten des Meiſters durch den Kritiker gemachte Anwendung ſchon in Hegel's eigenem Sinn gelegen. Es iſt nicht anders: die Bauer'ſche Anſicht der evangeliſchen Urkunden und ihres Inhalts kann und muß wirklich als eine Ausgeburt der Hegel'ſchen Lehre über die Bedeutung der Religion und Kunſt, und über die geſchichtliche Entwicklung des religiöſen und künſtleriſchen Geiſtes betrachtet werden. Sie kann und muß ſo betrachtet werden, wenn ſie auch eine ſolche iſt, die nimmermehr von dem Meiſter ſelbſt zu Tage gefördert worden wäre, ſondern die nur ein Jünger zu Tage fördern konnte, der, durch das ſpeculative Princip des Mei-

ſters zum wildeſten Fanatismus angeregt, keine Conſequenzen ſcheute, ſondern jeden in der Nachfolge des Meiſters nicht blos gegen das religiöſe Gefühl, ſondern auch gegen den geſunden Menſchenverſtand begangenen Widerſpruch ſich nur zur Ehre rechnete. Sie iſt, um es näher zu bezeichnen, die Ausgeburt jenes durchaus einſeitigen, im Einzelnen bis zur Verkehrtheit ſich ſteigernden Beginnens, in der Geſchichte der Entwicklung des menſchlichen Geiſtes, in der Geſchichte insbeſondere der Religion und der Kunſt, Alles dem „abſoluten Wiſſen" durchſichtig zu machen, dadurch, daß man die innerſten Motive und Triebfedern dieſer Entwicklung, und den Kern und das Mark des ſich entwickelnden Geiſtes aus den geheimnißvollen Tiefen der individuellen Perſönlichkeit auf die Oberfläche der Erſcheinung des Geiſtes verlegt, jener Erſcheinung, als deren Träger zwar, aber nur als deren gleichgültiger, in der Einheit und Stetigkeit des geiſtigen Offenbarungsproceſſes verſchwindender Träger die Perſönlichkeit gelten ſoll. Hatte dieſer, zuletzt doch alles Geiſtige nivellirenden Tendenz bereits Strauß jene erhabenſte Perſönlichkeit, welche die Geſchichte kennt, zum Opfer gebracht, ſo bleibt Bauer'n der, innerhalb des Bereichs der Schule ihm nicht zu beſtreitende Ruhm, von dieſem Opfer erſt die Früchte der Einſicht, welche die Schule verlangt, gezogen, nämlich im Geiſt und Sinne der Schule den Proceß zum Bewußtſein der „abſoluten Wiſſenſchaft" gebracht zu haben, in welchem das religiöſe Bewußtſein der Gemeinde, getragen von den geſchichtlich durchaus bekannten, aber an und für ſich gleichgültigen Perſönlichkeiten der Evangeliſten, jenes nur der „Vorſtellung", nicht der geſchichtlichen Wahrheit angehörige Charakterbild ihres Erlöſers als eine bunte, aber hohle Blaſe in dem Meer des weltgeſchichtlichen Geiſtes emporgetrieben hat.

Bei dem Allen bleibt es nun doch nicht weniger unzweifelhaft, daß in Hegels Intention die Verläugnung des perſönlichen Chriſtus der Evangelien ſo wenig begründet war, wie das, was Bauer an deſſen Stelle zu ſetzen verſucht hat; daß er den Bauerſchen Reſultaten ganz eben ſo, wie den Straußiſchen, ſeine Zuſtimmung verſagt haben würde. Als eine blos perſönliche Anſicht

Digitized by Google

würde dieſe Anhänglichkeit an das Alte und Hergebrachte, — ſo nämlich werden ohne Zweifel die keckeren Jünger dieſe Sinnesweiſe ihres Meiſters bezeichnen, — allerdings nicht ſehr in Betrachtung kommen. Sie würde, wie ſo manches andere der zufälligen perſönlichen Geſinnung dieſes Meiſters Angehörende, den richtigen Conſequenzen des Syſtemes weichen müſſen, namentlich wenn dieſelben durch eine ſtrengere Ausübung deſſen, was Hegel ſelbſt zu üben verſchmähte, der wiſſenſchaftlichen, hiſtoriſchen Kritik, unterſtützt werden. Allein dieſe Anſicht des philoſophiſchen Meiſters trifft nach der Ueberzeugung Aller, in denen die poſitiven Anſchauungen des religiöſen Sinnes und die Principien einer geſunden Geſchichtsbetrachtung noch nicht der abſtruſen Dialektik des „abſoluten Wiſſens" gewichen ſind, (die, wie Strauß's Beiſpiel zeigt, nur allzuleicht zu einer Quelle des Nichtwiſſens wird), in dieſem Falle mit der Wahrheit ſelbſt zuſammen. Es liegt daher wohl nahe, hier die Frage aufzuwerfen, worin es denn wohl der große Denker bei der Grundlegung der Principien ſeines Syſtems verſehen haben muß, daß ſeine Schüler ſich, nicht einmal blos, ſondern in wiederholten Anſätzen, nicht aus ſachlicher Unkunde des in Rede ſtehenden Gegenſtandes, ſondern bei unläugbarer Gelehrſamkeit und Scharfſinn, durch die Verfolgung dieſer Principien auf ſolche von ihm ſelbſt keineswegs gutgeheißene Abwege hingeführt fanden. So ſehr wir die Antwort auf dieſe Frage im Allgemeinen, und zwar von den verſchiedenſten Seiten her, als bereits gegeben betrachten dürfen, ſo wird es doch nicht überflüſſig ſein, hier noch einmal mit allem Nachdruck den Punkt der Lehre Hegels hervorzuheben, an den ſich dieſe Irrungen geknüpft haben.

Der Umſtand, welcher die Hegelſche Philoſophie in der Perſon ihres Stifters zur hiſtoriſchen Kritik in ein Verhältniß unmuthiger, mißvergnügter Spannung ſetzte, welcher in der Schule Hegels, ſo oft von ihr dieſe Kritik dennoch aufgenommen ward, entweder eine ausſchließlich negative, zerſtörende Richtung, oder eine ſolche hervorrief, deren Reſultate, bei vorwiegender Tendenz zur Conſtruction einer angeblich nothwendigen, begriffsmäßigen Entwicklungsgeſchichte des Bewußtſeins, in Bezug auf den poſitiven,

Digitized by Google

bisher als geſchichtlich geltenden Inhalt, nicht weniger negative ſind, — dieſer Umſtand liegt, wie wir oben geſehen haben, in dem Unvermögen des genannten Syſtemes, im Bereiche jener äußerlichen geſchichtlichen Realität, welche nach ihm Object, nicht des begreifenden Denkens, ſondern der „Anſchauung“ und „Vorſtellung“ iſt, ein Princip wiſſenſchaftlicher Wahrheit und Gewißheit aufzufinden. Wie der Mangel eben dieſes Princips einen nicht geringen Theil der heutigen Theologen, auch wenn ſie auf die Fundamente des alten orthodoxen Glaubens, die Inſpirationstheorie u. ſ. w. verzichtet haben, doch noch zum möglichſt buchſtäblichen Feſthalten an der Ueberlieferung, zur Ablehnung der kritiſchen Zweifel rein nur aus dem Grunde, weil doch einmal etwas Poſitives gegeben ſein müſſe, an das man glauben ſolle, veranlaßt: ſo hatte bei Hegel derſelbe, bei viel liberalerer Geſinnung übrigens, doch in der Hauptſache eine entſprechende Wirkung, ſo lange bis das Princip freier hiſtoriſcher Kritik, unzertrennlich, wie es iſt, von aller ächten Speculation, die, gleich ihm, jeden bloßen Autoritätsglauben zurückweiſen muß, auch in der ſeinigen zum Durchbruch gekommen war. Einmal durchgebrochen aber, verſteht es ſich von ſelbſt, daß daſſelbe keine durch die bloße Convenienz gezogenen Schranken reſpectiren kann, daß es gegen allen geſchichtlichen Inhalt, der in ſeiner Beſonderheit und Einzelheit eine Bedeutung auch für das Allgemeine, für die ſpeculative Idee, in Anſpruch nimmt, ſich nur feindſelig erweiſen, und das Oberſte in ihm zu unterſt kehren wird, bis der Kritik ein immanentes Princip, ein die Sphäre geſchichtlicher Einzelheit als ſolche beherrſchendes Kriterium der Wahrheit zu finden gelungen iſt. Daß dieſer Kampf gleich von vorn herein auf dem Gebiet, nicht der profanen, ſondern der heiligen Geſchichte, und hier wieder vorzugsweiſe der neuteſtamentlichen, der evangeliſchen Geſchichte, zum Ausbruch kam, hat einen ſehr natürlichen Grund. Denn eben hier vorzugsweiſe iſt der Punkt gegeben, wo die hiſtoriſche Einzelheit, das unmittelbare Object der „Anſchauung“ oder „Vorſtellung“, in dieſer ihrer Unmittelbarkeit ſich dergeſtalt mit dem Allgemeinen, Begrifflichen berührt, daß es, um der Bedeutung zu genügen, die ihm durch

dieſe Berührung zu Theil wird, nothwendig eine der Gewißheit des begrifflich Allgemeinen gleiche, ihr vollſtändig entſprechende Gewißheit beanſpruchen muß. In der Profanhiſtorie laufen beide Sphären mehr äußerlich neben einander her, und das geſchichtlich Einzelne und Beſondere ſtellt ſich nicht als ſolches, ſondern nur in ſeinen großen allgemeinen Zügen dem Begriffe zur Seite, und greift in den Gang ſeiner Bewegung ein.

Worin alſo beſteht jener geheime, den Anhängern bis dahin verborgen gebliebene, obgleich den ſchärfer Blickenden in den Widerſprüchen, deren ſich der Urheber des Syſtems ſchuldig gemacht hat, von Anfang an deutlich genug bemerkbare Schade des Hegelſchen Syſtemes, welcher durch die kritiſchen Arbeiten Strauß's und Bauer's jetzt zum offenen Ausbruch gekommen iſt? Pſychologiſch ausgedrückt, wie denn dieſer Ausdruck am nächſten liegt, in der verkehrten Stellung, welche durch Hegel dem Elemente der „Anſchauung“ und „Vorſtellung“ zum Elemente des „Begriffs“ oder des „reinen Denkens“ angewieſen wird. Damit iſt freilich noch nicht die innerſte Wurzel des Irrthums aufgedeckt; denn dieſe Stellung ſelbſt hängt bei Hegel an metaphyſiſchen Philoſophemen, oder vielmehr an der Geſammtauffaſſung der „reinen ſpeculativen“, d. h. nach Hegel der logiſchen oder metaphyſiſchen Wahrheit in ihrem Verhältniß zur empiriſchen Wirklichkeit. Dem Philoſophen jedoch in dieſe Tiefen zu folgen, was Ref., ſo viel an ihm iſt, anderwärts zu thun ſich befliſſen hat, iſt nicht der Zweck des gegenwärtigen Aufſatzes. Für dieſen Zweck genügt es, wiederholt darauf hingewieſen zu haben, wie von jeder einigermaßen gründlich eingehenden hiſtoriſchen Kritik, welche den Hegelſchen Standpunkt zu ihrem Ausgangspunkte nimmt, ſchlechterdings keine andern Reſultate in Bezug auf die Perſon Chriſti und die evangeliſche Geſchichte, als die Straußiſchen und die Bauerſchen, zu erwarten ſind, ſo lange dieſer Standpunkt dabei beharrt, Wahrheit im eigentlichen und ſtrengen Sinne nur im „reinen Denken“ zu ſuchen, „Anſchauung und Vorſtellung“ aber für eine bloße Trübung des reinen Denkens, für das Element der „Unmittelbarkeit“ zu erklären, welches der Geiſt abzuſtreifen hat, um zur Wahrheit

Digitized by Google

des reinen Denkens zu gelangen. Man weiß, welchen Weg der Widerlegung nach dem Erſcheinen des Straußiſchen „Leben Jeſu“ und ſeiner „Schlußabhandlung“ die Schule einzuſchlagen anfing. Es regnete damals Recenſionen und Abhandlungen, deren jede ſich die Nothwendigkeit der Erſcheinung des perſönlichen Chriſtus als Gottmenſchen vom Standpunkte der Idee, d. h. des „reinen Begriffes“, aus deducirt zu haben rühmte. Alle dieſe Abhandlungen ſind, ſo viel wir haben bemerken können, ſchon jetzt der Vergeſſenheit anheimgefallen; einige hat Strauß ſelbſt in ſeiner derben, aber für den Geſichtspunkt des natürlichen Menſchenverſtandes, in deſſen Vertretung er als Krug's glücklicher Nachfolger anerkannt werden muß, ſchlagenden Manier treffend genug charakteriſirt *). Für Br. Bauer, welcher damals unter jenen donquiroteſchen Streitern in vorderſter Reihe ſtand, iſt es kein geringer Ruhm, bei Zeiten eingelenkt, und, in gründlicher Durchforſchung des Thatbeſtandes, um den es ſich handelt, die Einſicht gewonnen zu haben, zu welcher die Andern ihre naive Unwiſſenheit oder Unbekümmerniß um dieſen Thatbeſtand nicht gelangen ließ. Dagegen iſt und bleibt die Art und Weiſe, wie eben Bauer, der auf einen Augenblick der richtigen Einſicht ſo nahe geweſen und dicht an ihr vorübergeſtreift war, ſich gleich darauf durch die Conſequenzen des Syſtemes und durch die Leidenſchaft, mit der er die Vertretung dieſer Conſequenzen übernommen hatte, zu den abſurdeſten, den geſunden Menſchenverſtand, deſſen Vertreter im Dienſte derſelben Conſequenzen ſein Vorgänger Strauß geweſen war, aufs Aeußerſte beleidigenden Reſultaten fortführen ließ, in höchſtem Grade charakteriſtiſch für die Principien ſelbſt, aus denen dieſe Conſequenzen gefloſſen ſind. So lange die Natur ſich nicht dazu bekehrt hat, Feigen auf Diſteln, und Weintrauben auf dem Dornbuſch wachſen zu laſſen, ſo lange wird man ſich vergebens abmühen, dem Princip des „abſoluten Wiſſens“ oder der Philoſophie des „reinen Begriffs“ eine Frucht, wie die ächt hiſtoriſche Anſchauung des perſönlichen Chriſtus wäre, zu entlocken.

*) Glaubenslehre II. S. 221 ff.

Bei dem Allem: ſollen wir dieſen, doch immer gewaltigen, von einem tüchtigen, reſpectablen Kraftaufwand begleiteten Anlauf, der ſolchergeſtalt wiederholt von dem Standpunkt der Hegelſchen Principien zur Bewältigung des evangeliſchen Geſchichtsinhaltes und zur Löſung des großen, darin enthaltenen Problems gemacht worden iſt, für einen ganz vergeblichen, ſollen wir jenen Kraftaufwand für ganz verloren achten? — Wir könnten, wenn wir hiermit ausſprechen, daß dieß nicht unſere Meinung iſt, uns einfach auf den Gemeinplatz berufen, daß ja in allen Gebieten der Forſchung die Wahrheit nur durch wiederholte, vielſeitige, oft auch entgegenlaufende Verſuche und Beſtrebungen an den Tag kommt, daß nicht ſelten der kräftig durchgeführte Irrthum ſchneller zu ihr hinführt, als ein auf dem richtigen Wege begriffenes, ſchwächeres Bemühen. Zudem iſt ja gerade die Arbeit der hiſtoriſchen Kritik eine ſo ſchwierige, ſo vielfach in ſich verzweigte und verwickelte, daß bei ihren Aufgaben weniger noch, als anderwärts, eine Löſung mit Einem Schlag zu erwarten ſteht, daß hier leichter noch ein Theil und oft ſehr wichtige Momente der Wahrheit durch Arbeiten gewonnen werden, deren Reſultat im Ganzen ein verfehltes zu nennen iſt. Die Folgezeit wird lehren, inwieweit ein particuläres Verdienſt ſolcher Art beiden Arbeiten, der Straußiſchen und der Baueriſchen, allerdings zuzuſprechen iſt. Können wir unſerſeits, ſo weit jetzt unſere Einſicht reicht, dieſes Verdienſt auch nicht ſo hoch ſtellen, wie von Manchen wenigſtens das der Straußſchen Kritik ſchon geſtellt wird, deren wahrer Werth zum Theil ſelbſt von ihren Gegnern ſehr überſchätzt worden iſt: ſo ſind wir doch weit entfernt, ihnen jedes ſolche Verdienſt abzuſprechen. Aber nicht dieſe etwanige Bedeutung jener kritiſchen Unternehmungen iſt es, auf welche hier, am Schluſſe des gegenwärtigen Aufſatzes, hinzuweiſen in unſerer Abſicht lag. Wir erwarten von ihnen, wenn nur erſt die Zeit gekommen ſein wird, in welcher ein unbefangneres, leidenſchaftloſeres Urtheil über Fragen, die jetzt nur den Partheieifer aufregen, möglich ſein wird, noch eine Wirkung anderer Art, eine ſolche, die noch unmittelbarer dem Bereich der allgemeinen, philoſophiſchen Intereſſen angehört, für welche

wir hier das Wort genommen haben. Wir erwarten nämlich, daß ſie dienen werden, den großen Schritt zu beſchleunigen, den unſere Zeit und die Wiſſenſchaft unſerer Zeit noch zu thun hat, um zum Bewußtſein über das wahre Verhältniß ihres Geiſtes, und des Geiſtes der Menſchheit überhaupt, zu dem großen Gegenſtande der evangeliſchen Geſchichte zu gelangen; ein Schritt, deſſen Folgen, wenn er einmal gethan ſein wird, nicht blos für das wiſſenſchaftliche, ſondern auch für das religiöſe, für das geſammte Geiſtesleben der Zukunft, in Wahrheit unüberſehbare ſind. Was wir mit dieſem Schritte meinen, möge hier noch mit ein paar kurzen Worten ausgeſprochen ſein.

Kein Unbefangener kann es ſich verbergen, daß auch unſere Zeit, wie alle frühere Zeiten ſeit Entſtehung des Chriſtenthums, im Ganzen und Großen zu dem Inhalte der evangeliſchen Geſchichte noch in einem unfreien Verhältniſſe ſteht. Um den geſchichtlichen Charakter dieſes Inhalts vor dem Andringen des philoſophiſchen und des hiſtoriſchen Zweifels zu retten, findet ſich die große Mehrzahl unſerer heutigen Theologen noch immer genöthigt, zu einem Verfahren zu greifen, welches man auf jedem Gebiete der Profanhiſtorie als ein im höchſten Grade unwiſſenſchaftliches bezeichnen, welches jeden, der ſich ſeiner dort bedienen wollte, ſeines Credits als wiſſenſchaftlicher Forſcher für immer verluſtig machen würde. Es iſt, genauer angeſehen, noch immer ein ſchwachherziger Autoritätsglaube, den ſie als einziges Fundament des Poſitiven, das ſie von Chriſto zu lehren haben, unterzulegen wiſſen, und die ultima ratio, dieſem Fundamente Geltung zu verſchaffen, iſt zuletzt überall die Drohung mit dem Schreckbilde der abſoluten Zerſtörung alles Poſitiven, wenn man ihm dieſes Fundament entziehen wolle; eine Drohung, die ſich freilich durch den bisherigen Erfolg der meiſten, von der Laſt jener Vorurtheile wirklich freien, kritiſchen Unternehmungen nur allzu ſehr gerechtfertigt hat. Dieſer Geſinnung und dieſem Thun der Schriftgelehrten entſpricht denn von Seiten der Gläubigen, die ſie noch in der Gemeinde finden, eine mehr reſignirte, als wirklich überzeugte, glaubensfrohe Hinnahme des Inhalts, der ihnen geboten wird, eine vorwaltende

Neigung, die Kluft zwiſchen geiſtlichen und weltlichen Dingen immer größer werden zu laſſen, weil einmal eine wirkliche, lebendige Einheit des Welt- und des Gottesbewußtſeins für ſie nicht abzuſehen iſt, und eine hieraus mit Nothwendigkeit entſpringende Krankhaftigkeit und Ueberreiztheit des von ſeinem natürlichen Boden, den es in dem Weltbewußtſein hat, losgetrennten religiöſen Bewußtſeins. Was ſollen wir dazu ſagen, wenn ſelbſt der große Meiſter kritiſcher Forſchung auf dem Gebiete der Profanhiſtorie, wenn ein Niebuhr, bei eigener offen ausgeſprochener abſoluter Skepſis in Bezug auf dieſe Dinge, für die Glaubensbedürftigen keinen andern Rath wußte, als die bibliſche Geſchichte in ihrem ganzen Umfange ohne alle Unterſuchung hinzunehmen, wenn er nur denjenigen für einen in der That chriſtlich Gläubigen gelten laſſen wollte, welcher dies zu thun ſich entſchloſſen hat? Was ſollen wir dazu ſagen, oder was kann davon in Bezug auf die Religioſität der Menge die Folge ſein? Wahrhaftig alles Andere eher, als eine ſolche Religioſität, wie ſie der treffliche Mann, deſſen Geſinnung ſeinerſeits die reinſte und edelſte war, und mit ihm ſo manche andere edel und tüchtig Geſinnte bezwecken! Eine lautere, geſunde, kernhafte Religioſität kann nur in einem überzeugten Gemüthe Platz ergreifen; Ueberzeugung aber, eine ſolche, die ſich von den Kreiſen der Gebildeten und Wiſſenſchaftlichen aus unter das Volk verbreitet, oder, wenn ſie unter dem Volke Wurzel geſchlagen hat, in der Einſicht jener Kreiſe ihre Unterſtützung findet, iſt in einem Zeitalter, deſſen wiſſenſchaftliches und Weltbewußtſein ſo erſtarkt iſt, wie das unſrige, nur möglich als Frucht einer vollkommen aufrichtigen, vollkommen nach allen Seiten ungehemmten wiſſenſchaftlichen Forſchung.

Solcher Forſchung nun iſt, meinen wir, durch die gewaltſamen kritiſchen Unternehmungen der neueſten Zeit und durch den Antheil, den an ihrer Richtung die philoſophiſchen Principien haben, von denen ſie ausgingen, das Ziel bezeichnet, welches dieſelbe von jezt an unverrückbar zu verfolgen haben wird. Es iſt durch ſie an den Tag gekommen, wie, ſowohl in hiſtoriſcher als in philoſophiſcher Beziehung, das Ziel dieſer Forſchung kein

Digitized by Google

anderes ſein kann, als ihr Fundament, wie ſie alſo, zugleich mit ihrem Ziele, dieſes ihr wiſſenſchaftliches Fundament erſt zu ſuchen hat, ſtatt ſich auf ein irgendwie, ſei es in philoſophiſcher Speculation, oder in anderweit beglaubigter Geſchichte, äußerlich gegebenes Fundament zu ſtützen. Beides nämlich, ſowohl das Ziel, als das Fundament, iſt kein anderes, und kann nie und nimmer ein anderes ſein, als die für die lebendige Anſchauung, für die begeiſterte Vorſtellung zu gewinnende Geſtalt des perſönlichen Chriſtus, welche ſich durch ihre innere Wahrheit, nicht durch irgendwelche äußere Kennzeichen oder Zeugniſſe aus fremdem Munde, als eine wirkliche, geſchichtliche zu beglaubigen hat. Daß auf dem Wege einer äußerlichen, hiſtoriſchen oder vielmehr juriſtiſchen Beglaubigung zu keinem poſitiven Reſultate zu gelangen iſt: dies iſt die wichtige Wahrheit, deren Bewußtſein als der unmittelbare Gewinn jener kritiſchen Arbeiten, wenn auch nicht der beiden hier zunächſt beſprochenen allein, betrachtet werden kann. Aber nicht blos in dieſem negativen Reſultate haben dieſe Arbeiten ihre Bedeutung für unſere Zeit und für die wiſſenſchaftliche und religiöſe Zukunft, ſondern weſentlich in der Energie, mit der ſich in ihnen der Verſuch hervorgethan hat, ein unmittelbar in philoſophiſcher Speculation, in reinem Denken zu erfaſſendes Princip an die Stelle der Anſchauungen einzuſetzen, welche, aber nicht in wiſſenſchaftlicher Reinheit und Klarheit, und darum noch auf das Bedürfniß äußerer Beglaubigung hingewieſen, bisher die Chriſtenheit aus der evangeliſchen Geſchichtserzählung gezogen hat. Gewiß iſt in dieſer Energie die Macht nicht zu verkennen, mit der ſich, wenn auch unter irrigen Vorausſetzungen und in falſcher Richtung, das Recht des Bewußtſeins auf ſelbſteigenen, nicht blos erborgten oder erbettelten Beſitz deſſen gelten macht, worin es den höchſten Inhalt ſeiner religiöſen Befriedigung und Zuverſicht erkennen ſoll. Solchen Inhalt in dem Gebiete einer ſolchen Speculation aufzuſuchen, die entweder des gegebenen hiſtoriſchen Stoffes, wenigſtens in ſeiner Beſonderheit und Einzelheit, nicht bedarf, oder die den gegebenen Stoff in der gewaltſamen Weiſe verunſtaltet, wie die allerneueſte Kritik es gethan hat,

Digitized by Google

und ihn ſeinerſeits zur Ausgeburt eines rein theoretiſchen, nur auf niederer Stufe der Ausbildung zurückgebliebenen Bewußtſeins macht, war ein Irrthum, der ſich auf dem Stadium der philoſophiſchen Entwicklung, durch welches ſich hindurchzuarbeiten einmal die unſerem Zeitalter zugefallene Aufgabe iſt, nicht wohl vermeiden ließ; den ſelbſt ſchon die Gewaltſamkeit des Uebergangs von der bisherigen Gebundenheit und Selbſtentfremdung des Bewußtſeins zu ſeiner unbeſchränkten Freiheit faſt mit Nothwendigkeit herbeiführen mußte. Unſere Zeit wird auch dieſen Irrthum überwinden: die Elemente zu ſeiner Bezwingung ſind ſchon gegeben, ſowohl in philoſophiſcher Speculation, welche mehr und mehr die Nothwendigkeit, aber auch die Möglichkeit einer Ergänzung des reinen Gedankens durch ein Element lebendiger, perſönlicher Wirklichkeit, oder, pſychologiſch ausgedrückt, einer geiſterfüllten, in ſich ſelbſt, nicht in etwas Aeußerem, das Moment ihrer Wahrheit und Gewißheit tragenden, Anſchauung des Wirklichen, des Concreten und Einzelnen in Raum und Zeit, ſich zum Bewußtſein bringt, als auch in der hiſtoriſchen Kritik und Forſchung ſelbſt, welche auf dem Gebiete der bibliſchen Geſchichte allmählig den großen Beiſpielen, die ſie ſelbſt auf verſchiedenen Gebieten der Profanhiſtorie ſich gegeben hat, nachzufolgen beginnt. Wenn beide, die Speculation und die hiſtoriſche Forſchung, dieſes ihr Werk vollendet, die ihnen jezt zunächſt geſtellte Aufgabe gelöſt haben werden: dann wird die Zeit gekommen ſein, von der ſich mit Wahrheit ſagen läßt, daß Chriſtus, der geſchichtliche, perſönliche, neu verjüngt unter ſie getreten, oder neu für ſie geboren iſt.

Digitized by Google

Deduktion des Raumbegriffs und der drei Abmeſſungen des Rauminhalts.

Sendſchreiben an Prof. Dr. Hermann Lotze in Leipzig

von

J. Prince-Smith Esq. *)

Ihre „Bemerkungen über den Begriff des Raumes“, in dem erſten Hefte des achten Bandes dieſer Zeitſchrift, fielen mir in die Hände, gerade als ich eine Abhandlung über dieſen ſelben Gegenſtand vollendet hatte. Höchſt erfreulich war es mir daher, in Ihren Bemerkungen eine Beſtätigung der weſentlichſten Punkte zu finden, welche ich, von früheren Richtungen der Spekulation abweichend, aufzuſtellen gewagt hatte. Folgende Theſen, die Sie behaupten, ſtimmen vollkommen mit den Grundlagen meiner Unterſuchungen überein:

„Die Grundbeſtimmungen der Anſchaulichkeit gehören weſentlich in die Metaphyſik. Es giebt keinen dialektiſchen (formal-logiſchen) Uebergang zu ihnen von den abſtrakten Begriffen aus.“

„Die drei Dimenſionen beſtimmen keinen unendlichen kontinuirlichen Raum, ſondern ſetzen dieſen ſammt dem Principe der Richtung voraus.“

„Die Ausdehnung hat überhaupt keine aktuale Dimenſion, alſo auch nicht drei; ſie iſt vielmehr die Möglichkeit unendlicher Richtungen.“

Dieſe ſind, mit einer Ausnahme, Ihre ſämmtlichen poſitiven Behauptungen. Ihre negirenden Theſen ſind alle in der einen

---

*) Verfaſſer der Abhandlung „Definition paralleler Richtung“. Berlin 1842.

Digitized by Google

Ausſage enthalten, welche ſchon meine unbedingte Zuſtimmung erhalten hat, nämlich: daß es keinen formal-logiſchen Uebergang zu den Grundbeſtimmungen der Anſchaulichkeit von den abſtrakten Begriffen aus giebt; oder, wie Dr. Taute in Königsberg *) ſo treffend ſagt: „wohl bilden ſich leicht Allgemeinbegriffe auf Grund wirklicher Anſchauungen; der Rückweg iſt indeſſen abgeſchnitten, ſobald das Denken einmal vom Gegebenen abſpringt."

Die eine Ausnahme, welche ich, bei meiner ſonſt völligen Beipflichtung, habe machen müſſen, iſt dieſe: „Die rechtwinkelige Dreiheit iſt das Geſetz der empiriſchen kosmiſchen Lagenverhältniſſe. Jeder, der den unermeßlichen Raum ſich unter dem Schema der drei Vertikalen vorſtellt, richtet ſogleich die Endpunkte einer Linie nach dem Zenith und dem Nadir, die anderen beiden nach den entſprechenden ausgezeichneten vier Horizontpunkten. Die Dreiheit der ſenkrechten Dimenſionen iſt nur ein Nachhall der concreten Welteinrichtung." — Dies iſt freilich Ihre eigenthümlichſte Entdeckung und Ihre eigentliche Löſung der Frage, inſofern Sie überhaupt eine Löſung derſelben beabſichtigt haben mögen. Sie erwähnen indeſſen dieſen Punkt faſt nur beiläufig und gehen auf keine ſtrenge Begründung Ihrer Aufſtellung ein, ſondern laſſen ſie als einen bloßen Einfall daſtehen. Es ſcheint überhaupt, als haben Sie durch Ihre ſcharfſinnigen Einwürfe den ganzen Gegenſtand vielmehr nur anregen und vorbereiten, als entſcheiden wollen. Eine ſo vortreffliche Vorbereitung haben Sie auch, durch Hinweiſung auf die richtigen Ausgangspunkte, gegeben, daß es mir unmöglich ſcheint, wenn man Ihre Richtung feſthält und verfolgt, die wahre Aufklärung über die Sache zu verfehlen. — Ich ſtimme zwar ganz damit überein: „daß die drei rechtwinkeligen Dimenſionen keineswegs auf rein metaphyſiſcher, noch mathematiſcher Nothwendigkeit beruhen." Es kann aber nicht genügen, „die ſpecifiſche Eigenheit derſelben", wie Sie es thun, „einer bloßen Erinnerung an concrete Verhältniſſe zuzuſchreiben." Es läßt ſich auch fragen, in wie fern die von Ihnen hervorgehobenen Verhältniſſe

*) Religionsphiloſophie, Levin, Elbing 1840.

Digitized by Google

concret zu nennen ſind. Unter dem Aequator geben allerdings der regelmäßige Auf= und Untergang der Sonne, die Unbeweglichkeit der Polarſterne, die ſenkrechte Stellung der Menſchen und Bäume feſte Punkte; aber die Verbindung dieſer durch Linien, zur Gewinnung einer Norm für Richtungen iſt nichts Concretes, und nur die Anwendung einer Methode, nicht Begründung derſelben. Wenn nun die Erdaxe nicht nur um ſich ſelbſt, ſondern auch ihren Mittelpunkt rotiren möchte, würde man alsdann ſeinen Horizont anders als in vier gleiche Theile theilen, oder den Rauminhalt der Körper anders als durch die Vertikale meſſen? Die Dreiheit der Raumdimenſionen iſt kein „bloßer Nachhall der concreten Welteinrichtung"; ſondern die Anwendung dreier Vertikalen als Norm für die Richtungen im Weltraum und für die Beſtimmung des Rauminhalts beruht auf dem einen Geſetze, welches unſerer Methode der geometriſchen Beſtimmung zu Grunde liegt. — Die Lage der Raumdimenſionen gegen einander wird durch das Princip der geometriſchen Methode feſtgeſetzt. Wollen wir uns dieſe Dimenſionen in der Vorſtellung vergegenwärtigen, ſo müſſen wir ihnen auch eine Lage gegen uns ſelber geben. Die Richtungslinien der Himmelsgegenden ſind uns ſehr geläufig; daher liegt es uns ſehr nahe, die Raumdimenſionen ihnen parallel zu legen. Aber noch näher und geläufiger iſt uns die Richtung unſeres ſtehenden Körpers, unſerer entgegengeſetzten Arme, unſeres Geſichts und Rückens; und dieſe, glaube ich, häufiger als die Weltgegenden, beſtimmen die Lage, die wir den vorgeſtellten Raumdimenſionen geben. Es iſt aber weit entfernt davon, daß hierin irgend ein nothwendiger Zuſammenhang herrſcht. Ganz im Gegentheil; wir müſſen den Raumdimenſionen irgend eine Lage gegen uns in der Vorſtellung geben; wir ſehen ein, daß es ganz gleichgültig ſei, welche? — wir wählen alſo die familiärſte, um uns nicht unnütze Mühe mit einem anderweitigen Beſtimmen zu machen. Iſt uns eine beſtimmte Lage der Raumdimenſionen gegen uns gegeben, ſo beruhigen wir uns völlig dabei; denn es fällt uns niemals ein, wenn wir z. B. ein Parallelepipedon meſſen, ihn erſt horizontal zu legen und nach Nord und Süd zu richten. Aber die allgemeine Reſtriktion des

Digitized by Google

Verſtandes auf die Produktion juſt dreier vertikalen geraden Linien, als Normvorſtellung für die Beſtimmung des Rauminhalts, muß tiefer begründet ſein. Die Aufklärung dieſes Punktes wäre nichts Anderes, als die Enthüllung des Grundprincips unſerer geometriſchen Beſtimmungsmethode. Eine ſolche erwünſchte Löſung habe ich, durch Zurückführung auf die Grundbeſtimmungen der Anſchaulichkeit und die daraus erwachſenden pſychologiſchen Geſetze, zu erreichen geſucht. — Hieraus erſehen Sie, daß ich in allen Punkten mit Ihnen übereinſtimme, ſo weit Sie gehen; nur will ich nicht da ſtehen bleiben, wo Sie ſich beruhigt haben in Ihren Bemerkungen, die keineswegs erſchöpfen wollten. Ich werde mich bemühen, darzuthun, wie viel mehr noch, auf Ihren Grundſätzen, die auch die meinigen ſind, ſich errichten läßt.

Der große Kant führt den Satz: „daß der Raum durch drei vertikale Abmeſſungen erſchöpft ſei", als Beiſpiel eines apodiktiſchen ſynthetiſchen Urtheils an. Das Prädikat ſolcher Urtheile, ſagt er, liegt außer dem Subjekte, ob es zwar mit demſelben in nothwendiger Verknüpfung ſteht. — Da es nun, ausgemachter Weiſe, gar keine Verknüpfung ohne Identität giebt; und die Nothwendigkeit eines Urtheils nicht in der Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekte, ſondern in der Verknüpfung von Beſtimmungen zu einem Subjektbegriffe, liegt; ſo ſuchte ich, durch eine Korrektion in der Aufſtellung dieſes Satzes, die Identität des Prädikats mit den nothwendigen Beſtimmungen des Subjekts augenfällig zu machen. „Erſchöpft", heißt es an jener Stelle, „erſchöpfend beſtimmt wird der Raum ſeinem Inhalte nach durch drei vertikale Abmeſſungen." Unſere Beſtimmung des Rauminhalts beſteht in quantitativer Vergleichung der Linien, welche die Grenzpunkte eines Raumes verbinden; alle räumliche Beſtimmung beruht auf Begrenzung, und kann keine andere Baſis haben. Was ſoll denn die Abmeſſung oder Dimenſion eines unbegrenzten Raumes heißen? Drei Vertikale beſtimmen nur das Parallelepipedon; die Sphäre wird durch Eine Abmeſſung beſtimmt, und eine unregelmäßige Figur bedarf zu ihrer Beſtimmung unendlich viele. Wenn nun alle Linien, die man im unbegrenzten Raume, aus einem Punkte nach

allen Richtungen ziehen möge, unendlich, alſo gleich ſind, ſo iſt der Raum kein Parallelepipedon, und kann nicht mit drei Vertikalen beſtimmt werden. Wer von den Dimenſionen des unendlichen Raumes ſpricht, welche auch ein Verhältniß gegen einander haben müßten, redet in der That von den Grenzentfernungen und der Geſtalt des Unbegrenzten! Wie man zu einer ſolchen Ungereimtheit verleitet werde, ſoll im Verfolge klar gemacht werden. — Alſo nicht der Raum an ſich, der unbegrenzte Raum, ſondern der gemeſſene, mithin begrenzte Raum wird durch Abmeſſungen beſtimmt. „Meſſen" heißt: einem Maaßſtabe congruent vorſtellen. Unſer Maaßſtab des Rauminhalts iſt der Cubus, oder Parallelepipedon mit gleichen Dimenſionen. Alſo kommt der Satz endlich ſo zu ſtehen: „Der Inhalt jedes nach unſerer Methode gemeſſenen oder als Cubus vorgeſtellten Raumes wird durch drei vertikale Abmeſſungen erſchöpfend beſtimmt." Der Kantiſche Satz wird erſt dann wahr, wenn man ihn ſo aufſtellt, daß das Prädikat als eine im Subjekt nothwendig enthaltene Beſtimmung einleuchtet; denn es läßt ſich leicht erweiſen, daß das als Cubus Vorgeſtellte und das durch drei gleichgetheilte Vertikale Beſtimmte identiſch ſeien. Das Apodiktiſche dieſes Satzes liegt aber nicht in dieſer Identität des Prädikats mit den Beſtimmungen im Subjekte; denn alle Urtheile überhaupt beruhen auf ſolcher Identität und ſind innerhalb eines gegebenen Subjektbegriffs apodiktiſch; ſondern es geht aus der Nothwendigkeit hervor, in der wir uns befinden, jeden gemeſſenen Raum auf den Cubus zu reduciren, inſofern er für unſere Methode erſchöpfend beſtimmt ſein ſoll.

Wir haben demnach drei Probleme, durch deren Löſung allein die aufgeworfene Frage beantwortet werden kann: I. den Begriff des Raumes an ſich, als eines Unbegrenzten, in ſeinen Beziehungen zu dem Begrenzten; II. die Beſtimmung des Rauminhalts nach den Entfernungen der Grenzpunkte durch gerade Linien; III. die Beſtimmung des Rauminhalts des Cubus durch drei Vertikale, und deſſen nothwendige Anwendung als Normvorſtellung. — Ich werde dieſe Probleme einzeln der Reihe nach zergliedern und beleuchten, und dasjenige, was mir als eine genügende Lö-

Digitized by Google

ſung erſcheint, den Leſern dieſer Zeitſchrift vorlegen. Dünkt es ihnen aber, daß ich überhaupt in einer zu niederen Schicht der ſpekulativen Atmoſphäre beharre, indem ich mich feſt an die Grundbeſtimmungen der Anſchaulichkeit halte und hierauf alle pſychologiſche und logiſche Geſetze begründe, ſo muß man dieß der Eigenthümlichkeit meiner engliſchen Erziehung zuſchreiben, welche ein umfaſſendes und ernſtes Studium deutſcher Philoſophen noch nicht hat vertilgen können.

I. Vergleichen wir das Wahrnehmen durch unſere verſchiedenen Sinne, ſo finden wir, daß Geſicht und Getaſt uns das Unterſchiedene, oder das gleichzeitig auf einen Sinn einwirkende Mannigfache, auf ganz andere Weiſe entgegenhalten, als wie es Gehör, Geruch und Geſchmack thun. Für Geſicht und Getaſt giebt es nämlich, im Aggregate der Erſcheinungen, einen unmittelbaren Uebergang von einer Erſcheinung zu der davon verſchiedenen; und die Anweſenheit je einer Erſcheinung bedingt die Abweſenheit jeder anderen Erſcheinung, indem jede, ohne ſich zu vermiſchen, ſich ſcharf von der andern abgränzt. Dagegen vermiſchen ſich dermaßen die gleichzeitigen verſchiedenen Einwirkungen auf Gehör oder Geruch oder Geſchmack, daß ſie ſich gegenſeitig völlig durchdringen und eine einzige Wahrnehmung erzeugen. Verſchiedene muſikaliſche Inſtrumente, deren Tonſchwingungen ganz gleichmäßig anhalten, bilden für das Ohr einen einzigen Ton; alle die hundertfältigen Species in einem Apothekerladen vereinigen ſich zu einem Geruche; und eben ſo iſt es mit dem Geſchmack, inſofern nicht ein Beſtandtheil des Gekoſteten früher die Gaumennerven afficirt oder länger ſeine Wirkung fortſetzt, als die anderen. Das Einzelne heben wir aus ſolchem Gemenge nur durch Uebung und Erfahrung heraus; ſowie der Maler die Beſtandtheile einer Farbentinte angiebt, in welcher doch keines der einfachen, zur Miſchung gebrauchten Pigmente rein erſcheint. Sollte Jemand geneigt ſein, dieſe unbedingte Vereinigung gleichzeitiger mannigfacher Einwirkungen auf Gehör oder Geſchmack oder Geruch zu beſtreiten; ſo iſt es doch gewiß und unbeſtreitbar, daß wir zwiſchen dem Gegebenſein des gleichzeitigen Mannigfachen

für dieſe Sinne und dem Gegebenſein eines Aggregats für Geſicht und Getaſt einer hinlänglichen Abweichung gewahr werden, um darin einen Gegenſatz zu beſitzen, aus welchem ein Begriff hervorgehen kann. Der Beſonderheit in dieſem Gegebenſein für Geſicht und Taſtſinn werden wir durch das Vermiſſen derſelben bei anderen Sinnen bewußt. Halten wir nämlich die Arten des Gegebenſeins des Aggregats für alle äußeren Sinne gegen einander, ſo muß, damit wir für alle eine gleiche Vorſtellung gewinnen, der unmittelbare Uebergang, das gegenſeitige Ausſchließen unter dem gleichzeitigen Mannigfachen für Geſicht und Getaſt hinweggedacht werden. Dieſes Hinweggedachte wird dadurch zum Begriffe eines Verhältniſſes, das wir Sonderung nennen; und zwar ſolche Sonderung, als wie Geſicht und Getaſt ſie uns darbieten. Das Weſen dieſer Sonderung, ihrem Grunde und Inhalte nach, iſt nicht im Begriffe enthalten; denn dieſer hat als Begriff nur einen negativen Inhalt. Poſitiv haben wir die Sonderung nur als Anſchauung, wenn wir ſchauen und taſten; aber als Begriff iſt ſie nur „das im Aggregate für Gehör, Geruch, Geſchmack Nichtenthaltene." Der Grund und Inhalt dieſer Vorſtellung des Geſondertſeins liegt im Gegebenen, iſt ein Urphänomen, wird erlebt und nicht erdacht, und kann nur durch Reproduction des Erlebniſſes poſitiv gedacht werden. Durch Begriffe den Grund derſelben erklären wollen, iſt einfältiges Bemühen; denn aus dieſer unmittelbaren Wahrnehmung des für Geſicht und Getaſt Geſonderten gehen die Begriffe ſelbſt hervor, die man ihr zum Grunde legen möchte. Alle Ausdrücke, die man anwenden kann bei dem Verſuche, dieſe Vorſtellung auf einen Begriff zu ſtützen, ſind, wie man gleich einſehen ſollte, ſämmtlich nur aus der concreten Erſcheinung ſelbſt abgeleitet, und können ſelber ſich nur auf dieſe allein ſtützen; als z. B. Uebergang, unmittelbar, gegenſeitig, Ausſchließen, Aeußeres, Inneres, partes extra partes, Form, Inhalt, Aggregat. Dieſe Worte bedeuten nur Beziehungen, welche aus jener dem Geſichte und Getaſte eigenthümlichen Weiſe, uns das gleichzeitig Mannigfache zu geben, entwickelt ſind. Alſo kann man nicht durch ſie dasjenige herſtellen, wodurch

ſie ſelber hergeſtellt werden, — man kann ſie nicht ihrem eigenen Grunde unterlegen. Fragt man alſo: „was iſt Sonderung, poſitiv, an ſich?" ſo giebt es darauf nur eine poſitive Antwort: „ſchaue und betaſte." Hat man nun, aus der unmittelbaren Wahrnehmung, das Gegebene wohl erfaßt, und fragt man alsdann, verſtändiger Weiſe, welche Begriffe aus den Moden dieſes Gegebenſeins durch das Denkvermögen gewonnen werden, ſo kann man darauf verſtändlichen und genügenden Aufſchluß erhalten.

Unſere Wahrnehmungen ſind uns überhaupt als unterſchieden gegeben. Dies Unterſchiedenſein iſt das allgemeinſte Urphänomen; es wird nicht durch Verſtand erfunden und feſtgeſtellt, ſondern bedingt die Möglichkeit eines Verſtandesgebrauchs überhaupt; die Wiſſenſchaft kann nichts mehr, als die Momente der Thätigkeit aufzählen, welche der Verſtand, auf dieſes Urphänomen der Sinnlichkeit ſich fußend, äußert. Für Geſicht und Getaſt wird das Unterſchiedenſein im Gleichzeitigmannigfachen durch die Sonderung bedingt; wir unterſcheiden das Einzelne im Aggregate, nur inſofern wir einen unmittelbaren Uebergang wahrnehmen. Wo Erſcheinungen nur allmählig in andere übergehen, als bei den in einander ſich verſchmelzenden Farbenabſtufungen eines Abendhimmels, da iſt nicht jede für ſich beſtimmt zu unterſcheiden. Auch muß dieſer Uebergang ununterbrochen ſein, — für die zu unterſcheidende Erſcheinung nur anweſend, gar nicht abweſend ſein. Dieſen Uebergang nennen wir Grenze; die ununterbrochene Grenze iſt Umgrenzung, d. h. Begrenzung mit Negirung alles Aufgehobenſeins derſelben. — Das Zuſammenſein verſchiedener geſonderter Erſcheinungen wird, wie ſchon geſagt, erlebt, nicht erdacht; daher können wir uns von dieſem Zuſammenſein an ſich eben ſo wenig durch Begriffe Rechenſchaft geben, als von dem Sein des Sinnlichgegebenen überhaupt. Durch Vergleichen aber gewinnen wir, aus der Anſchauung dieſes Zuſammenſeins, Begriffe von Beziehungen, welche allen Vorſtellungen des alſo Gegebenen nothwendig anhangen müſſen, und deren Entwicklung unſere vorliegende Aufgabe ausmacht. — Wenn wir nun Umgrenzung „unmittelbaren Uebergang und gegenſeitiges Ausſchließen" nennen, ſo wollen wir

dadurch keineswegs deren Weſen erklärt haben, ſondern ſie nur durch die zunächſt aus ihr abgeleiteten Begriffe bezeichnen. Wir wollen damit nur das Denkvermögen auf das anzuſchauende Objekt hinleiten, nicht (wogegen wir auf das nachdrücklichſte verwarnen) aus dem Denkvermögen dieſes Objekt erzeugen. Aber auf den unmittelbaren ſinnlichen Grund unſerer Begriffe blos hinzuzeigen, bereitet uns Verlegenheit; denn es ſtehen uns keine Worte zu Gebote, welche unmittelbar auf denſelben treffen können; ſondern nur Ausdrücke für dasjenige, was durch Abſtraktion daraus abgeleitet worden iſt.

Durch Begrenzung alſo wird, wie geſagt, eine Erſcheinung im Aggregate unterſchieden; und inſofern ſie völlig unterſchieden wird, muß ſie als völlig umgrenzt gegeben ſein. Aber Begrenzen iſt ein Gegenſeitiges; und jede Erſcheinung, inſofern ſie eine andere begrenzt, wird auch ſelber von dieſer begrenzt. Betrachtet man nun die eine Erſcheinung als Gegenſatz zu den ſie begrenzenden Erſcheinungen, ſo gewinnt man die Vorſtellung von Innerem und Aeußerem. Dieſe ſind alternirende Verhältnißbegriffe; und es muß, unter dem angeſchauten Umgrenzten, dasjenige, was nicht Aeußeres iſt, Inneres ſein; denn der Begriff vom Inneren entſteht nur durch Negation aus der Vorſtellung des Aeußeren. Wenn man lediglich und allein ſchlechthin homogene Erſcheinungen, alſo kein Aggregat, keine Umgrenzung erlebt hätte, ſo würde man zwar dasjenige anſchauen, was an ſich das Innere (aber nicht die Innerlichkeit) der Erſcheinung ausmacht; man hätte jedoch keine Vorſtellung von demſelben, als von einem Innern; denn Inneres bezeichnet keine Eigenſchaft des Angeſchauten, keine einſeitige Erſcheinung an ſich, als Einwirkung auf unſere Sinnlichkeit, ſondern lediglich eine Beziehung, und zwar zu anderen, als umgrenzend wahrgenommenen Erſcheinungen; und es ſagt nur, daß das als umgrenzt Gedachte nicht das Umgrenzende ſei. Man kann aber dieſen Begriff beliebig auf jede Erſcheinung im Aggregate beziehen; alsdann wird, der Reihe nach, Alles zum Aeußeren, was zuvor als Inneres gedacht war.

Alle umgrenzten Erſcheinungen ſind ausgedehnt. Nichts iſt

ausgedehnt, als was für Geſicht und Getaſt begrenzt erſcheint, oder als ſo erſcheinend gedacht werden kann. Ferner, wenn man durch Geſicht und Getaſt nur ſchlechthin homogene Eindrücke und kein Aggregat erlebt hätte, ſo würde man zwar die Erſcheinungen ſucceſſiv an ſich anſchauen, aber ſie doch nicht als ausgedehnt betrachten können. Hieraus läßt ſich ſchließen, daß Ausdehnung keine Eigenſchaft der Erſcheinung, ſondern nur eine Beziehung derſelben ausdrückt, und zwar eine ſolche, welche auf der durch Geſicht und Getaſt gegebenen Umgrenzung beruht. Um dieſe Beziehung und ihre Funktionen ganz ſicher zu erfaſſen, müſſen wir den Gegenſatz aufſuchen, aus welchem der Begriff für das Bewußtſein ausgeſondert wurde.

Begrenzen iſt nichts Einſeitiges, ſondern ein Gegenſeitiges. Die eine Erſcheinung im Aggregate begrenzt die andere und, inſofern ſie dies thut, wird ſie auch von dieſer andern begrenzt. Die Grenzen einer Erſcheinung im Aggregate ſind identiſch mit den anſtoßenden Grenzen der ſie umgebenden Erſcheinungen. Wir nehmen aber nicht nur den unmittelbaren Uebergang von einer Erſcheinung zur andern, ſondern auch den mittelbaren wahr; dort nämlich, wo eine Erſcheinung, mit zweien anderen grenzend, den Uebergang von der einen zur anderen vermittelt. Der unmittelbare Uebergang zwiſchen zweien ſich begrenzenden Erſcheinungen ſchließt jede vermittelnde Erſcheinung aus. Aber im Aggregate kann eine Erſcheinung wahrgenommen werden, nur inſofern ſie umgrenzt iſt, alſo mit anderen Erſcheinungen eine Begrenzung vermittelt, alſo nicht ausgeſchloſſen iſt. Das Ausgeſchloſſenſein oder Nichtvermitteln einer Begrenzung iſt demnach der geſuchte Gegenſatz; und Nichtausgeſchloſſenſein, oder das Vermitteln einer Begrenzung mit umgebenden Erſcheinungen im Aggregate für Geſicht und Getaſt, iſt der wahre Gegenſtand, der eigentliche Inhalt des Begriffs „Ausdehnung". Geſetzt, eine Erſcheinung vermittelte nicht die Begrenzung mit den ſie umgebenden Erſcheinungen, ſo vermittelte ſie auch nicht ihre eigenen Grenzen, denn jene ſind mit dieſen identiſch; ſie wäre alsdann keine Erſcheinung für Geſicht und Getaſt; denn das Zuſammenfallen ihrer eigenen Grenzen

würde ihr Ausgeſchloſſenſein, ihr Nichtwahrgenommenwerden in ſich ſchließen. — Wir müſſen hier, wie bei jedem Schritte, unſere frühere Verwarnung wiederholen: wir dürfen nämlich nicht verſuchen, Wahrnehmungen aus Begriffen, ſondern nur Begriffe aus Wahrnehmungen zu conſtruiren. Reden wir alſo von Angrenzen, Vermitteln, Ausſchließen, ſo können dieſe Beziehungen, welche von der Art des Gegebenſeins für Geſicht und Getaſt abgeleitet ſind, nicht das urſprüngliche Gegebenſein ſelbſt erklären. Wir können alſo das Ausgedehntſein, als urſprüngliches Moment des Gegebenſeins, nicht an ſich auf einen Begriff zurückführen, denn es iſt aus keinem Begriffe hervorgegangen; ſondern wir können nur den Begriff auf das Gegebene, woraus er abgeleitet iſt, zurückführen. Aber um das Gegebene zu bezeichnen, müſſen wir uns lauter abgeleiteter Bezeichnungen bedienen, weil wir Sprache nur für unſere Begriffe haben, und alle Begriffe Ableitungen ſind.

Unſer Begriff „Ausdehnung" zielt alſo auf keine Eigenſchaft der Erſcheinung an ſich, als qualitative einſeitige Modifikation der Sinne; ſondern lediglich auf eine Beziehung unter Erſcheinungen für Geſicht und Getaſt, inſofern ſie umgrenzt oder unterſcheidbar im Aggregate ſind. Der Inhalt des Begriffs iſt „Nichtausgeſchloſſenſein"; er wird aus einem der Wahrnehmung gegebenen Gegenſatze, durch Negiren, eliminirt, und hat demnach, als Begriff, nur negativen Inhalt; weil Begriffe das Urſprünglichgegebene nicht poſitiv wiedergeben können, ſondern dies dem concreten Vorſtellen überlaſſen müſſen. Wozu wäre der Begriff, wenn er das Amt der concreten Vorſtellung verrichtete? Und doch will man für ihn dieſes aus aller Macht erſtreben, ſo ſehr man auch die concrete Vorſtellung verſchmäht! — Die Bezeichnung der Ausdehnung könnte nicht einer ſchlechthin einfachen, nicht als begrenzt wahrgenommenen Erſcheinung beigelegt werden; denn eine ſolche könnte nicht urſprünglich dieſen Begriff für das Bewußtſein herausſtellen. Wenn wir nur ſchlechthin einfache Erſcheinungen für Geſicht und Getaſt erlebt hätten, ohne Umgrenzung wahrzunehmen, ſo würden wir allerdings die ausgedehnte Erſcheinung vor uns haben, aber ſie nicht als ein Ausgedehntes uns vorſtellen können;

denn es würde der Gegenſatz fehlen, der allein uns in den Stand ſetzt, einen Begriff durch Vergleichen als von einem Verhältniſſe zu bilden. — Iſt man aber deſſen nicht klar bewußt, und verſucht man, die Ausdehnung, als Eigenſchaft im Sein des Ausgedehnten, durch einſeitiges Anſchauen zu erkennen, anſtatt unſern Begriff, als auf ein Verhältniß der Umgrenzung zielend, aufzufaſſen, — was kommt dann dabei heraus? Man verfällt auf eine verworrene Vorſtellung, daß Ausdehnung, als zahlloſe neben einander befindliche Punkte, und Materie, als eine Anhäufung unendlich kleiner Theilchen gedacht werden müſſe, oder man geräth auf etwas dem Aehnliches. Was ſind aber Punkte und unendlich kleine Theilchen? Sie haben eigentlich keine Ausdehnung, ſonſt wären die Punkte Flächen und die Theilchen nicht unendlich klein. Wenn Punkte und unendlich kleine Theilchen ſtreng ihrem Begriffe gemäß gedacht werden, fallen die Grenzen ihrer Umgebung zuſammen; dadurch werden ſie in Wahrheit ausgeſchloſſen und können keine Elemente der Ausdehnung liefern. Aber man ſucht doch, in ſeiner verkehrt angeſtellten Betrachtung, durch unendliche Vervielfältigung und Anhäufung, ſie auf irgend eine Weiſe mit Ausdehnung in Verbindung zu bringen; als ob die Unendlichkeit der Menge die Unendlichkeit der Verkleinerung aufhöbe. Man ſtellt ſich zwar jeden Punkt, als ohne Dimenſionen, jedes Theilchen als unendlich klein, aber beides als doch nicht abſolut ausgeſchloſſen vor — kurz, und hierin liegt es eben, — man erſchleicht hierbei eine Verneinung des Ausgeſchloſſenſeins, und gewinnt ſomit den wahren Gegenſtand des Begriffes „Ausdehnung“, obgleich auf ſo verkehrte Weiſe, daß man deſſen Beſchaffenheit und Functionen nicht erkennt.

Die Einwirkungen auf Geruch, Gehör, Geſchmack, welche ſtets ohne Umgrenzung wahrgenommen werden, können nicht als ausgedehnt gedacht werden. Locke bemerkt hierüber: „Hätte man eben ſo ſehr über den Geſchmack und Geruch, als über Geſicht und Getaſt nachgedacht; hätte man ſogar die Empfindungen von Hunger und Durſt und andere Schmerzen betrachtet, ſo hätte man gefunden, daß dieſe gar keine Vorſtellung von Ausdehnung ent=

halten" — nicht etwa, wie er hinzugefügt, „weil Ausdehnung, ſo wie andere Sinneswahrnehmung eine materielle Einwirkung (? an affection of body) ſei, deren Weſen unſere groben Sinne nicht zu durchſchauen vermögen"; ſondern, weil gedachte Empfindungen nicht als umgrenzt für Geſicht und Getaſt wahrgenommen werden; „Ausdehnung" aber nur die Beziehung ausdrückt des ſolchergeſtalt Wahrgenommenen zu dem nicht ſolchergeſtalt Wahrgenommenen; oder, unter Erſcheinungen, die nur als umgrenzt gegeben ſind, die Beziehung des Wahrnehmbaren zum Nichtwahrnehmbaren. — Dr. Beneke bemerkt in ſeiner Pſychologie: „die Wahrnehmungen der drei übrigen Organſinne, Geruch, Gehör, Geſchmack, enthalten nichts von räumlicher Ausdehnung in ſich: was wir davon in ihnen zu finden meinen, iſt nur Produkt ſehr inniger Aſſociationen mit parallelen Geſichtsanſchauungen. Daher iſt es durchaus falſch, mit Kant, den Raum als die Grundanſchauung für alle äußeren Sinne, oder gar für einen allgemeinen äußeren Sinn (als Ein Geſammtvermögen) aufzuführen".

Dieſe Erklärung (nicht der Ausdehnung an ſich, die ſich nicht erklären läßt, ſondern) unſeres Begriffes von Ausdehnung erhält eine weitere Beſtätigung, wenn wir auf die Beſtimmung der Moden der Ausdehnung, welche nur mit Rückſicht auf Umgrenzung möglich iſt, zu ſprechen kommen. Es läßt ſich aber auch auf eine etwas andere Weiſe der Gegenſatz, welchen die Begrenzung darbietet, hervorheben. Die Grenze iſt nämlich das Aufgehobenſein, das negative Moment der für Geſicht und Getaſt wahrnehmbaren Erſcheinung. Die Erſcheinung ſelbſt mag als ausgedehnt betrachtet werden, inſofern dieſer Begriff das Nichtaufgehobenſein bezeichnet; nämlich nicht ſo aufgehoben, als wie dieß durch Begrenzung geſchieht, welche der Gegenſatz iſt, worauf unſer Begriff der Ausdehnung, als eines Verhaltens, ſich bezieht. Wenn man alſo eine Erſcheinung für Geſicht und Getaſt als unbegrenzt ſich denkt, ſo iſt ſie immer ausgedehnt, weil ihr Nichtaufgehobenſein durch Begrenzung abſolut geſetzt wird; ſie hat aber keine beſtimmbare Ausdehnung, wenn ſie keine Umgrenzung hat. — Wenn unſer Begriff von Ausdehnung das Weſen des Ausgebreitetſeins für Geſicht

und Getaſt beträfe, anſtatt auf ein bloßes Verhalten deſſelben zu ſeinem Gegenſatze ſich zu beſchränken, wie könnten wir von der Ausdehnung eines Tones z. B., oder einer Zeit reden, in der doch nichts ſich findet, was dem Weſen des Ausgedehntſein für Geſicht und Getaſt homogen wäre? Aber die Grenzen eines Tones ſind Anheben und Aufhören, als deſſen negative Momente; und der Gegenſatz dieſer, als poſitives Moment, möge Ausdehnung heißen, welche ein Nichtaufgehobenſein iſt. Das Verhalten iſt in beiden Fällen gleich, obſchon das ſich Verhaltende vollkommen heterogen iſt; das Ausgebreitetſein einer Fläche und das Anhalten eines Tones ſind völlig unvergleichbar; eben ſo das Schwinden einer Fläche an der Grenze und das Schwinden eines Tones beim Aufhören. Aber das Verhalten des einen zum anderen, als des poſitiven zum negativen Momente, iſt in beiden homogen; und der Begriff dieſer bloßen Beziehung, welche nur den Gegenſatz, nicht das Weſen des ſich Entgegengeſetzten betrifft, kann wohl unter der Benennung „Ausdehnung" auf beides angewendet werden.

Setze ich die inneren Merkmale eines begrenzten Gegenſtandes als vorhanden, aber indem ich ſie zu beſtimmen unterlaſſe, während der Modus der Umgrenzung, das äußere Verhalten, beſtimmt bleibt; ſo habe ich die Vorſtellung eines beſtimmt begrenzten oder geſtalteten Körpers. Hebe ich das Beſtimmen der Umgrenzung auf, ſo habe ich den Körper im Allgemeinen. Sehe ich nun ganz von Umgrenzung ab, ſo habe ich Materie, welche ſich nur dadurch von Körper unterſcheidet, daß dieſer mehr an die Vorſtellung des Umgrenztſeins, wenn auch ohne Beſtimmen deſſelben, gebunden iſt. Setze ich nun, bei dieſem Abſehen von der Umgrenzung, die inneren Merkmale als beſtimmt, ſo habe ich einen Stoff. Wie Materie und Stoff ausgedehnt bleiben, geht aus dem Obengeſagten hervor. (Der nächſte Grund für das Prädikat der Ausdehnung, in unſerer Vorſtellung von Stoff und Materie, iſt der, daß wir ſie, als aus Theilchen beſtehend, uns vorſtellen müſſen; wir denken alſo Umgrenzung in ihr Erſcheinen hinein, und machen ihre Ausdehnung zu einer Summe, obgleich wir von der Begrenzung der Totalerſcheinung abſehen; — die

Digitized by Google

Erklärung, warum wir dieß müſſen, beruht auf einem pſychologiſchen Geſetze, deſſen Entwickelung aus den Grundbeſtimmungen der Anſchaulichkeit uns hier viel zu weit führen würde.]

Denke ich aus der Vorſtellung eines Körpers die inneren Merkmale ganz weg, ſehe ich von ihrem Vorhandenſein gänzlich ab, ſo komme ich auf den Begriff eines begrenzten Raumes. Iſt der Körper beſtimmt begrenzt gedacht, ſo wird der Raum auch beſtimmt begrenzt ſein; wenn nicht, ſo nicht. — Sagt man alſo: „jeder begrenzte Gegenſtand nimmt einen Raum ein", ſo ſagt man damit nur: „die Vorſtellung jeder als geſondert im Aggregate für Geſicht und Getaſt wahrgenommenen Erſcheinung enthält die Vorſtellung der Bedingungen des alſo Wahrgenommenwerdens". Dieſer Satz iſt analytiſch; und das Apodiktiſche deſſelben beruht, wie jede allgemeine Wahrheit, auf dem Urphänomen einer Syntheſis des Sinnlichgegebenen mit den Grundbedingungen des Gegebenſeins. — Hier dürfte es noch nöthig ſein, auf den Unterſchied zwiſchen dem von einem Körper eingenommenen Raume, und der Ausdehnung eines Körpers, deren Beſtimmungen identiſch ſind, aufmerkſam zu machen. — Schaue ich nämlich vorzugsweiſe das beſtimmte Begrenztſein eines Körpers an, ohne jedoch die unbeſtimmten inneren Merkmale zu entfernen, ſo habe ich die Vorſtellung von deſſen Ausdehnung. Entferne ich, bei Betrachtung beſtimmter Begrenzung, die inneren Merkmale gänzlich aus der Vorſtellung, ſo habe ich, wie ſchon gezeigt, den vom Körper eingenommenen Raum. Sagt man nun: „der von einem Körper eingenommene Raum iſt ſeiner Ausdehnung gleich", ſo ſagt man damit nur: „das äußere Verhalten eines begrenzten Gegenſtandes iſt ſich ſelber gleich". Der Unterſchied der beiden Begriffe: eingenommener Raum und Ausdehnung, beſchränkt ſich blos auf das Vorſtellen innerer Eigenſchaften des Dings, nämlich: entweder als vorhanden, oder als nicht vorhanden. Da aber beide Begriffe auf äußeres Verhalten zielen, und von dieſem allein ihre Beſtimmungen erhalten, während innere Eigenſchaften der Erſcheinung für die Zwecke der Vorſtellung nicht in Betracht kommen, ſo betrifft der Unterſchied nur das Unweſentliche der Begriffe.

Digitized by Google

Habe ich, bei dem Begriff eines unbeſtimmt begrenzten Raumes, alle innere Eigenſchaft hinweggedacht, indem ich nur „das Wahrnehmen einer Umgrenzung für Geſicht und Getaſt“ ſetze, ſo kann ich das Abſtrahiren noch um einen Schritt weiter führen, und auch die Umgrenzung negiren. Alsdann habe ich den Begriff des unbegrenzten Raumes, des Raumes im Allgemeinen. Von dieſem können wir uns keine unmittelbare ſinnliche Vorſtellung machen; denn wir können nur Flächen, Begrenzungen, ſehen und betaſten, welche im Raume negirt ſind; als ein Geſchmecktes, Gehörtes, Gerochenes, können wir ihn noch weniger uns vergegenwärtigen, da wir ſogleich erkennen, daß er keine direkte Beziehung auf dieſe Sinne hat. Da wir indeſſen alle unſere Begriffe verſinnlichen müſſen, für jeden eine Anſchauung ſuchen, ſo ſtellen wir uns, wenn wir an den leeren unendlichen Raum denken, Alles grau oder ſchwarz umher vor unſere Augen, — als ſchauten wir in eine unabſehbare Weite und Tiefe, ohne Gegenſtände zu gewahren; dieſer Zuſatz aber iſt ein Erfahrungsurtheil, keine Anſchauung; denn unmittelbar ſtellen wir uns eine Fläche vor die Augen, ſie möge ſchwarz oder nebelgrau, oder ſonſt wie beſchaffen ſein. Wir denken uns auch vielleicht dazu ein Umhergreifen mit ungeheuer verlängerten Armen, ohne auf Widerſtand zu ſtoßen; aber dieß iſt ebenſo wenig eine unmittelbare Verſinnlichung des Raumes; denn es iſt auch wieder nur durch ein Erfahrungsurtheil, daß wir die Muskelempfindung als ein Bewegen erkennen, und aus dem Geſchehen der Bewegung das Nichtvorhandenſein begrenzter Körper folgern. Mit dieſen Verſuchen der Verſinnlichung des Raumes haben wir uns indeſſen nicht hier zu beſchäftigen, außer inſofern ſie dazu dienen mögen, die untrennbare Beziehung des Raumes auf das Erſcheinen für Geſicht und Getaſt, mithin auf die Begrenzung, als deſſen Grundbedingung, darzuthun. Der Zuſtand unſeres Gemüths, bei dem verſuchten Anſchauen des Raumes, iſt eigentlich der eines ſchauen und taſten Wollens, einer Erwartung des Schauens und Taſtens, indem das faktiſche Schauen und Taſten, durch Aufhebung aller Begrenzung, uns benommen iſt. Dieß hat man wohl bezeichnen wollen, als man den Raum

Digitized by Google

eine Anſchauung nannte, die ſich von einem Anſchauen dadurch unterſcheidet, daß ſie von dem faktiſchen Geſchehen abſtrahirt, und mehr auf die Fähigkeit des Anſchauens ſieht. Wenn durch die Bezeichnung, Anſchauung, die Fähigkeit des Sehens und Betaſtens ausgedrückt wird, ſo iſt ſie für den Raum nicht unpaſſend. — Unſer Geſchäft muß ſich indeſſen mehr mit dem Inhalte des Begriffs von Raum befaſſen, damit wir die logiſchen Funktionen desſelben erkennen, und die apodiktiſchen Ausſagen über denſelben analytiſch begründen. — Den Begriff Raum bildeten wir aus „dem Wahrnehmen einer Umgrenzung für Geſicht und Getaſt" durch Abſtraktion der Umgrenzung. Es blieb alſo „das Wahrnehmen für Geſicht und Getaſt". Dieß kann aber nicht allein beſtehen; denn ſeine Grundbedingung iſt aufgehoben. Der Begriff wird alſo zu einer völligen Negation, ohne poſitiven Inhalt, und wird nur durch eine negative Beziehung erhalten. Unſer Begriff „Raum" iſt derjenige vom „Begrenztgeweſenen"; mithin iſt er das leere Schema der Begrenzbarkeit; und „räumlich" heißt: für Geſicht und Getaſt als Umgrenztes wahrnehmbar. Alſo iſt jeder Körper räumlich, oder, wie man zu ſagen pflegt, im Raume, weil das Umgrenzterſcheinen für Geſicht und Getaſt in der Vorſtellung eines Körpers enthalten iſt. Aber ein Gedanke, eine Seele ſind nicht räumlich, weil ſie nicht umgrenzt erſcheinen können.

Der gewöhnliche Ausdruck „im Raume" iſt bildlich, enthält falſche Annahmen und führt zu verwirrenden Vorſtellungen; darum ſollte er in ſtreng logiſchen Unterſuchungen vermieden werden. „In" heißt „umgeben von". Eine umgrenzte Erſcheinung iſt in dem erſcheinenden Umgrenzenden. Denke ich nun alles Concrete des Umgrenzenden hinweg, ſo tritt Raum an deſſen Stelle. Aber dieſer Raum iſt nur ein abſtrakter Begriff; und ich kann nicht mit Recht noch ſagen, daß eine körperliche Erſcheinung von einem abſtrakten Begriffe nunmehr umgeben ſei. Wir wollen nicht hier wieder das Spiel der Verſinnlichung unterſuchen; es genüge die Bemerkung, daß die Leichtigkeit, womit wir vom Concreten des Umgrenzenden abſehen, und eine Abſtraktion an deſſen Stelle in Verbindung mit dem realen Umgrenzten bringen, der Grund ſei,

Digitized by Google

weßwegen wir uns ſo ſchwer von der Realität des Raumes befreien können. Man ſagt auch, der Körper ſei in dem von ihm eingenommenen Raume enthalten. Aber das Enthaltende muß größer, als das Enthaltene ſein, und der eingenommene Raum iſt nicht größer, als der Körper; alſo kann man eben ſo gut ſagen, der Raum ſei im Körper, als der Körper im Raume; aber beide Vorſtellungen ſind gleich ungenau. Man redet auch von einem begrenzten Raume im Raume. Aber aller Raum iſt homogen und Begrenzung bedingt einen Uebergang unter dem Heterogenen, als für Geſicht und Getaſt erſcheinend. — Hieraus läßt ſich erkennen, daß für die Philoſophie kein Heil entſtehen könne, ſo lange man nicht einſieht und ſtets feſthält, daß ſinnliche Anſchaulichkeit nur für das abſolut Concrete wahr ſein könne; und demnach alles Spiel der Verſinnlichung aus dem Abſtracten bannt, um die Begriffe rein nach ihrem logiſchen Werthe zu behandeln, welchen man nur dadurch erkennen kann, daß man ihr Bilden, durch ſucceſſives Negiren, aus dem Concreten ſorgfältig verfolgt und beobachtet. — Logiſch betrachtet iſt Raum ein Theil des Begriffs Körper; und von Begriffen redend, kann man nicht ſagen, der Körper ſei im Raume, bis man es für ſchicklich ausweiſt, daß der Theil das Ganze enthalte. Faßt man alle Vorſtellungen zuſammen, wovon jede die Beſtimmungen des Raums enthält, ſo befindet ſich der Körper unter dieſer Zahl, nicht weil er im Raume enthalten iſt, ſondern weil er die Beſtimmungen des Raums enthält.

Leibnitz hat die klarſte Einſicht in die Begriffe Ausdehnung und Raum gegeben. Eo ipso, ſchreibt er, dum puncta ita sita ponuntur, ut nulla duo sint, inter quae non detur medium, datur extensio continua. Dieß iſt die von uns gegebene Beſtimmung der Ausdehnung, obgleich durch das Spiel der Verſinnlichung etwas erſchwert. Die zwei Punkte ſind Begrenzungen, und das medium bedingt das Nichtzuſammenfallen derſelben, ein Nichtausgeſchloſſenſein, mithin das Vermitteln einer Begrenzung. Vom Raum ſagt er: »l'espace est un ordre des situations, ou selon lequel les situations sont rangées; l'espace abstrait est cet ordre des situations conçues comme possibles«. Die Ordnung der

Lagen iſt das Begrenzterſcheinen im Aggregate, auf Beſtimmungen, durch irgend eine dazu ſchickliche Methode, reduzirt. Die Vorſtellung der Möglichkeit dieſer Lagen, iſt der Begriff der Wahrnehmbarkeit als begrenzt, das leere Schema des für Geſicht und Getaſt Begrenzbaren, welches mit unſerer Beſtimmung des Raumes völlig auf Eins hinausläuft. In ähnlichem Sinne ſagt er, **continuum mathematicum consistit in mera possibilitate.** Seine Deduktion des Raumes aus der Wahrnehmung der Bewegung (**Leibn. Op. ed. Dutens T. II. P. I. p. 153 et seq.**) iſt indeſſen völlig ungenügend. Prof. Trendelenburg, der in ſeinen „Logiſchen Unterſuchungen" denſelben Weg eingeſchlagen hat, iſt auf nicht minder unüberwindliche Schwierigkeiten geſtoßen.

Kants Behandlung des Raumbegriffs iſt für den Verlauf der ſpekulativen Wiſſenſchaft von zu entſcheidender Wichtigkeit geweſen, als daß wir ſie hier übergehen dürften. Kant verſuchte Leibnitzens Ausſpruch »que l'espace est une chose idéale« kritiſch zu begründen. Die Prädikate vom Raumbegriff, welche er als Stützen ſeiner beſondern Anſicht anführt, laſſen ſich, auf eine leichte, augenfällige Weiſe, aus unſerer Beſtimmung deſſelben entwickeln: —

„Man kann ſich niemals eine Vorſtellung davon machen, daß kein Raum ſei, ob man ſich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenſtände darin angetroffen werden". — Wenn man ſchon Erfahrung des Umgrenzten hat, ſo kann man ſich allerdings nicht leicht vorſtellen, daß es keine Begrenzbarkeit gäbe; denn nur ſo könnte man ſich vorſtellen, daß kein Raum da ſei. Ein bloßes Hinwegdenken des faktiſchen Erſcheinens des Begrenzten für Geſicht und Getaſt, weit entfernt davon, den Begriff der Begrenzbarkeit aufzuheben, vergegenwärtigt denſelben. Wir können uns jedoch vorſtellen, wie, wenn wir niemals Eindrücke des Umgrenzten für Geſicht und Getaſt erlebt hätten, wir keinen Begriff des Raumes erlangt haben würden. Um uns alſo von der Vorſtellung aller Räumlichkeit zu befreien, müſſen wir natürlich alle Begrenzbarkeit, als Inhalt des Raumbegriffs, entfernen. Kants Ausſage muß alſo dahin erklärt werden: „wir können uns niemals vorſtellen, daß kein Raum ſei — ſo lange wir uns eine Begrenz-

Digitized by Google

barkeit für Geſicht und Getaſt denken". Warum aber Begrenzbarkeit der Macht des Abſtrahirens gänzlich widerſtehen ſollte, iſt nicht einzuſehen; — man kann ſogar denken, es gebe kein Sein, wenn auch nicht verſinnlichen.

„Man kann ſich nur einen einigen Raum vorſtellen". — Alle inneren Eigenſchaften, alle Merkmale des Erſcheinens, aller poſitive Inhalt iſt, wie wir gezeigt haben, bei der Bildung des Raumbegriffs entfernt worden; alles faktiſche Umgrenztſein iſt auch darin negirt; alſo fehlt jede Bedingung des Nichteinigſeins. Daher iſt der Raum auch, nach Ausſage der Scholaſtiker, unbeweglich und untrennbar; denn zu den Vorſtellungen der Bewegung und Trennung gehört die Erſcheinung des begrenzten Mannigfachen für Geſicht und Getaſt.

„Wenn man von vielen Räumen redet, ſo verſteht man darunter nur Theile eines und deſſelben alleinigen Raumes; das Mannigfaltige in ihm, der Begriff von Räumen, beruht auf Einſchränkungen". — Wie wir gezeigt haben, wird der Begriff des Raumes im Allgemeinen durch Hinwegdenken der Begrenzung von Räumen gewonnen; mithin kann hinwiederum ein Raum aus dem allgemeinen Raume nur durch Hinzudenken der Begrenzung entſtehen.

„Dieſe Theile des allbefaſſenden Raumes können nicht als deſſen Beſtandtheile, daraus ſeine Zuſammenſetzung möglich wäre, gedacht werden", d. h. der Raumbegriff wird nicht, durch Hinzudenken von begrenzten Räumen zu begrenzten Räumen, ſondern durch Hinwegdenken der Umgrenzung eines Raumes, gebildet.

„Ein allgemeiner Begriff vom Raum (der ſowohl in dem Fuße als einer Elle gemein iſt) kann in Anſehung der Größe nichts beſtimmen"; d. h. die bloße Begrenzbarkeit kann keinen Modus des faktiſchen Begrenztſeins beſtimmen.

„Der Raum wird als eine unendliche Größe gegeben vorgeſtellt." Wir wollen nicht hier mit dem ganz ungehörigen Ausdruck „Größe" rechten. Herbart proteſtirte ſchon dagegen, indem er zeigte, daß der Raum gar nicht als Größe gegeben ſei. Was wir die Unendlichkeit des Raumes nennen, iſt eigentlich die Un-

Digitized by Google

möglichkeit, uns eine Begrenzung zu denken, wo alle weitere Ausdehnung aufhören müſſe; denn jede Begrenzung eines Ausgedehnten iſt ein Uebergang zu einem andern Ausgedehnten.

Eine Deduktion des Raumbegriffs giebt Kant gar nicht. Er ſagt: „Vermittelſt des äußeren Sinnes (einer Eigenſchaft unſeres Gemüths) ſtellen wir uns Gegenſtände, als außer uns, und dieſe insgeſamt im Raume vor.“ Aber „außer uns“ iſt ein Verhältniß und kann nur durch ein Urtheil vorgeſtellt werden, welches ſich aus irgend einem Gegenſatze in den Sinneswahrnehmungen bilden muß; denn, wie Taute ſehr deutlich ausſpricht (S. 632), „ohne Gegenſatz unter den Vorſtellungen würde es gar keine Urtheile geben.“ Der Grund dieſes Urtheils iſt gar nicht angedeutet in den Wahrnehmungen dieſes „äußeren Sinnes“, welcher ſehr kurz als „eine Eigenſchaft unſeres Gemüths“ abgemacht wird. Daß dieſer äußere Sinn auf Geſicht und Getaſt beſchränkt werden müſſe, haben wir ſchon gezeigt. Geſetzt nun, ein Menſch empfinge, durch Geſicht und Getaſt, nur ſchlechthin homogene Eindrücke, ohne Uebergang unter den ſich begrenzenden Erſcheinungen, würde er ſie nicht durch äußere Sinnesorgane wahrnehmen, ohne ſie jedoch als außer ſich zu erkennen? Buffon beſchreibt, wie ein Menſch, der mit ausgebildeten Sinnesorganen in der Schöpfung erwachte, allen Wechſel der Naturerſcheinungen für Vorgänge innerhalb ſeines Selbſt halten würde. Dies iſt falſch. Er würde ſie nicht für außerhalb halten, denn er würde nicht ſogleich den Begriff dieſes Verhältniſſes überhaupt haben; und könnte ihn erſt dann gewinnen, wenn, durch Beobachten des verſchiedenen Grades der Inconſtantheit im Zuſammenſein umgrenzter Erſcheinungen, er gelernt hätte, ſein körperliches Selbſt von dem Umgebenden zu unterſcheiden, und jenes dieſem als Inneres und Aeußeres entgegenzuſetzen. Der große Fehler, welcher Alles, was Kant auf die Beſchaffenheit des Raumbegriffs aufbaut, nichtig und unhaltbar macht, iſt der: daß er Räumlichkeit auf Aeußerlichkeit baſirte, wogegen dieſe Beziehungen ſich nicht eine von der andern, ſondern nur aus einer gemeinſchaftlichen Quelle herleiten laſſen, nämlich: dem Begrenzterſcheinen für Geſicht und Getaſt. Nur das

Umgrenzte kann äußerlich ſein; denn, was keine Grenzen hat, hat kein Außerhalb. „Damit gewiſſe Empfindungen auf Etwas außer mir bezogen werden (d. h. auf Etwas, das in einem anderen Orte des Raumes befindlich iſt, als darinnen ich mich befinde); ingleichen damit ich ſie als außer einander, mithin nicht blos verſchieden, ſondern in verſchiedenen Orten vorſtellen könne, dazu muß die Vorſtellung des Raumes ſchon zum Grunde liegen.“ Es darf nur das Wahrnehmen des Umgrenzterſcheinens für Geſicht und Getaſt zum Grunde liegen; denn „außer, Ort, Raum“ ſind ſämmtlich Begriffe von Beziehungen, welche aus dieſem Urphänomen gebildet werden. — Wenn wir vom konkreten Erſcheinen der Gegenſtände reden, dürfen wir ſie nicht „äußerlich“ nennen, denn dies bezeichnet ein Urtheil; ſondern wir müſſen den concreten Grund jenes Urtheils anzeigen, nämlich: das Begrenztſein. Setzen wir demnach das Wort „begrenzte“, wo Kant „äußere“ braucht, ſo können wir noch in Vieles, was er behauptet, einſtimmen: „Das Prädikat der Räumlichkeit wird den (begrenzterſcheinenden) Dingen nur inſofern beigelegt, als ſie uns erſcheinen, d. i. Gegenſtände der Sinnlichkeit ſind. Wir können wohl ſagen, daß der Raum alle Dinge befaſſe, die uns äußerlich (umgrenzt) erſcheinen mögen; aber nicht alle Dinge an ſich ſelbſt, ſie mögen nun angeſchaut werden oder nicht, oder von welchem Subjekte man wolle. Denn wir können von dem Anſchauen anderer denkenden Weſen gar nicht urtheilen, ob ſie an die nämlichen Bedingungen (des als umgrenzt Wahrnehmens) gebunden ſeien, welche für uns allgemeingültig ſind. Unſere Erörterungen lehren demnach die Realität, d. i. objektive Gültigkeit des Raumes in Anſehung alles deſſen, was äußerlich (umgrenzt) als Gegenſtand uns vorkommen kann; aber zugleich die Idealität des Raumes in Anſehung der Dinge, wenn ſie durch die Vernunft an ſich ſelbſt erwogen werden, d. i. ohne Rückſicht auf die Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit (unſeres ſpezifiſchen ſinnlichen Wahrnehmens) zu nehmen. Wir behaupten alſo die empiriſche Realität des Raumes in Anſehung aller möglichen äußeren Erfahrung (Wahrnehmung des Umgrenzten); ob zwar zugleich die transſcendentale Idealität

Digitized by Google

deſſelben, d. i. daß er Nichts ſei, ſobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung (des Begrenzterſcheinens für Geſicht und Getaſt) weglaſſen, und ihn als Etwas, was den Dingen an ſich ſelbſt zum Grunde liegt, annehmen." Dieſer letzte Satz drückt gerade den Inhalt aus, den wir dem Begriffe „Raum" gegeben haben, nämlich; die Möglichkeit des Wahrnehmens eines für Geſicht und Getaſt Begrenzten, — denn dies meint Kant unter einem äußerlich erſcheinenden Dinge.

Kant erklärt ſchließlich den Raum für „die Form aller Erſcheinungen äußerer Sinne", und folgert daraus, daß er, weil er Form iſt, blos ſubjektive Bedingung oder Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit, reine Anſchauung a priori ſei. Um dieſes zu erhärten, wäre zuvörderſt eine ſtrenge Deduktion und richtige Analyſis des Begriffes von Form nöthig. Solche ſind nicht von Kant gegeben worden. Er ſagt, ganz am Anfange ſeiner Elementarlehre: „in der Erſcheinung nenne ich das, was der Empfindung korreſpondirt, die Materie derſelben"; dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erſcheinung in gewiſſen Verhältniſſen geordnet angeſchaut wird, nenne ich die „Form der Erſcheinung". Dasjenige, was macht, daß das Mannigfaltige der räumlichen Erſcheinung, als in gewiſſen Verhältniſſen geordnet, gedacht werden könne, iſt das Umgrenzterſcheinen. Entſpricht dann die Umgrenzung nicht der Empfindung? Aber Verhältniſſe werden gar nicht als ſolche angeſchaut; denn ſie ſind Begriffe, die, aus dem Anſchauen abgeleitet, nur Beſtimmungen unſeres Denkens, inſofern dieſe auf den allgemeinen Bedingungen des Empfundenen beruhen, darſtellen. Alſo wird das Mannigfaltige der räumlichen Erſcheinung nicht als ein Geordnetes angeſchaut; ſondern es wird im räumlich Mannigfaltigen Etwas angeſchaut, das Umgrenztſein, welches uns in den Stand ſetzt, Begriffe von Verhältniſſen einer beſtimmten Ordnung uns zu bilden. — Form verhält ſich zur Materie wie Beſtimmtes zum Unbeſtimmten. Gegeben iſt uns nur Beſtimmtes, nur Form; und wir bilden unſern Begriff von Materie nur aus der Form durch Negation des Beſtimmtſeins. Da es nun kein unbeſtimmtes poſitives Seiende

giebt, ſondern Alles, was iſt, irgendwie ſein muß, ſ
Materie nur als abſtrakter Begriff für unſer Denken. W
man denn, wenn man von dem poſitiven Wahrnehmen r
gen: „Das, was der Empfindung entſpricht, nenne ich M
Kant hat die Form der ſpezifiſchen Sinnesmodifikation de
ihres allgemeinen Gegebenſeins, das Erſcheinen an ſich d
grenzterſcheinen entgegengeſtellt. Das beſtimmte Umgrenztſ
Modus der Umgrenzung, iſt die räumliche Form oder
und dieſe wird nur durch die geometriſche Kunſtlehre a
Ordnung beſtimmter Verhältniſſe gedacht. Das Unbeſtim
Geſtalt, oder Gegenſatz der räumlichen Form, iſt das Umg
überhaupt, und nicht die unbeſtimmt gedachte Einwirkun
Gegenſtandes, als Modifikation unſerer Sinne. — „Da da
innen ſich die Empfindungen allein ordnen, und in gewiſſ
geſtellt werden können, nicht ſelbſt wiederum Empfindu
kann, ſo iſt uns zwar die Materie aller Erſcheinung nur a
riori gegeben; die Form derſelben aber muß zu ihnen in
im Gemüthe a priori bereit liegen, und dahero abgeſond
aller Empfindung können betrachtet werden.“ In dieſe
Satze liegen alle Grundirrthümer des Kant'ſchen Syſteme
Zergliederung und Beleuchtung derſelben könnte nicht ſo n
durch ein Paar beiläufige Bemerkungen, abgemacht werde
wollen alſo nur eine Erinnerung machen, welche erkläre
weßhalb wir Kant's Trennung des Subjektiven und Obj
des a priori und a posteriori, verwerfen. — Gegeben
nur die **Vorſtellung**; ein vorſtellendes Subjekt und ein
ſtelltes Objekt werden beide nur von uns poſtulirt; zwar a
reichenden ſicheren Gründen und nicht zufällig oder will
aber dennoch haben wir keinen Begriff vom Vorſtellend
Vorgeſtellten, als was wir aus der Vorſtellung bilden.
Vorſtellung, als Wirkung, poſtuliren wir Subjekt und Ob
Urſachen; die Funktionen dieſer Urſachen können wir ab
aus der Wirkung beurtheilen. Wir poſtuliren ſie ſo, d
Verhältniß dieſer Wirkung entſpreche. Und wenn wir der S
keit die Fähigkeit beilegen, auf gewiſſe Weiſe affizirt zu

ſo müſſen wir auch den Dingen die Fähigkeit beilegen, auf gewiſſe Weiſe zu affiziren; denn dieſe gewiſſe Weiſe erkennen wir nur in der Vorſtellung, welche Wirkung iſt; aber kein Wirken iſt einſeitig. Wenn es alſo eine Bedingung der Sinnlichkeit giebt, die in der Vorſtellung erſcheint, ſo iſt dieß nur eine Fähigkeit des Affizirtwerdens; und es muß eine Bedingung der Dinge geben, welche ein entſprechendes Affiziren bewirkt. Wer die Form oder beſtimmtes Sein des Gemüths abgeſondert von aller Empfindung oder Vorſtellung betrachten will, überſieht die Thatſache, daß wir einen Begriff des Gemüthes nur inſofern haben, als wir für die Empfindung, als Wirkung, eine Urſache ſetzen, die aber nicht einſeitig ſich zeigen kann, weil es kein einſeitiges Wirken überhaupt giebt.

Unſere Bezeichnung des Raumbegriffs, als die Möglichkeit des Umgrenzterſcheinens, ſtimmt mit Dr. Lotzens Beſtimmung als „Prinzip der Form" überein; denn hiemit wird räumliche Form, deren Prinzip oder verallgemeinerter Begriff das Umgrenzterſcheinen iſt, gemeint.

II. Eine vollſtändige Entwickelung des Prinzips, welchem gemäß wir den Rauminhalt, nach Entfernungen der Grenzpunkte, durch gerade Linien beſtimmen, wäre in der That eine philoſophiſche Begründung unſerer ganzen geometriſchen Methode. Dies würde eine ſyſtematiſche Erörterung ſowohl der Mittel als der Zwecke unſeres Denkvermögens, nebſt den Grundbeſtimmungen des räumlich Gegebenſeins, erheiſchen; denn die Geometrie iſt eine Kunſtlehre, welche die Grundbedingungen der Anſchauung auf Verhältniſſe reduzirt, die, nach der Beſchaffenheit unſeres Verſtandesgebrauchs, das beſtimmteſte Auffaſſen erzielen. Es bliebe uns alſo zu erforſchen, wie dieſe Reduktion geſchieht und worin das beſtimmte Auffaſſen beſteht. Eine ſolche Aufgabe haben wir uns in einem Werke geſtellt, welches wir nächſtens der Oeffentlichkeit zu übergeben hoffen. Hier aber müſſen wir uns mit flüchtigen Andeutungen begnügen, die höchſtens dazu hinreichen dürften, unſere Auffaſſungsweiſe und den von uns ein=

geſchlagenen Weg zu bezeichnen, ohne irgend welche nähe
führung unſerer Sätze darzubieten.

Die concreten Erſcheinungen des Umgrenztſeins ſint
lich mannigfach. Jeden Modus der Umgrenzung als unm
Vorſtellng in uns aufzunehmen und aufzubewahren, wı
Kräfte unſeres Gedächtniſſes bei weitem überſteigen. A
wendung des ſogenannten Augenmaßes beruht auf ſolcher
telbar aufgenommenen concreten Vorſtellungen der Aust
Welche Uebung dieß erfordert, wie ſehr beſchränkt und
deſſen Gebrauch ſei, lehrt die Erfahrung. Da aber, i
unſerem Schauen und Schaffen, der Modus der Ausdehı
Betracht kommt; da wir verſchiedene Ausdehnungen ver
und Anderen die genaueſte Vorſtellung einer Ausdehnung n
wollen, ſo müſſen wir das Umgrenztſein auf Elemente rı
aus welchen, nach einer Regel, jeder Modus der Aus
ſich conſtruiren läßt.

Wenn zwei Flächen, als heterogene Erſcheinungen, d
Aneinandergrenzen eine Linie bilden, ſo können wir die
genität hinwegdenken; die Linie ſchwindet, und wir erha
durch eine einzige Fläche, deren Modus der Ausdehnung
anderer erkannt wird. Wenn wir dagegen eine homogen
haben, ſo können wir ihr Erſcheinen uns als ein hete
denken, und erhalten dadurch zwei ſich begrenzende Fläche
Moden der Ausdehnung hinwiederum von dem der urſprü
Fläche verſchieden ſind. Dies führt uns auf die Modific
der Ausdehnung durch Hinzu= und Hinwegdenken, oder
Theilbarkeit des Begrenzten. Durch Hinzu= und Hinwı
von Theilen können wir verſchiedene Ausdehnungen gleich
Dieß giebt uns den Gedanken ein, alle Verſchiedenheit d
dehnung auf ein numeriſches Verhalten zu reduciren, welı
das geläufigſte und beſtimmteſte iſt. Hierzu gehört aber,
ein Kriterium für Gleichheit der Ausdehnung ermitteln, ı
Methode erfinden, um verſchiedene Moden der Ausdehı
ganz gleiche Theile zu theilen.

Die Ausdehnung, als poſitive Erſcheinung, bietet u

Digitized by Google

unendliche Mannigfaltigkeit der Momente dar. Die Fläche läßt ſich auf unendlich viele Weiſen theilen; und wir ſuchen vergebens nach einer Beſtimmung, welche uns in den Stand ſetzen möchte, ſie unmittelbar, als poſitive Erſcheinung, auf ſtetige Weiſe zu theilen. Dagegen läßt ſich die Linie ſehr leicht in gleiche Theile theilen, indem ſie nur auf einerlei Weiſe in Theile von gegebener Größe theilbar iſt. Nun iſt die Linie, als Aufhören der Fläche, negativer Moment derſelben, und muß, als ſolcher, eine gewiſſe Uebereinſtimmung mit der poſitiven Ausdehnung haben; denn die eigentliche Linie beſteht nicht an und für ſich, ſondern nur durch die ausgedehnte Fläche, die da aufhört. Gelänge es uns nun, für die ganze poſitive Erſcheinung der Ausdehnung entſprechende negative Momente zu ſetzen, die Fläche durchweg in Linien zu verwandeln, ſo hätten wir dadurch ein leicht Theilbares gewonnen, und ſomit einen großen Schritt zur Reduktion auf ein numeriſches Verhalten gethan. — Eine Linie läßt ſich, ſtreng philoſophiſch, nur als der Uebergang für die Erſcheinung zwiſchen zwei heterogen erſcheinenden Flächen denken. Da wir aber, bei der bloßen Betrachtung des Umgrenztſeins allein, von aller Beſchaffenheit des Inhalts der Erſcheinung abſehen, ſo müſſen wir, für die echte Linie, einen Strich oder ſchmale Fläche ſubſtituiren, welche, beiden Flächen heterogen geſetzt, uns erlaubt, von dem qualitativen Erſcheinen derſelben gänzlich zu abſtrahiren. — Wenn wir nun zwiſchen zwei Grenzpunkten einer Fläche eine Linie legen wollen, ſo ſehen wir, daß dieß auf mannigfache Weiſe geſchehen könne. indem es für die Linie eine unendliche Mannigfaltigkeit der Geſtalt giebt. Wenn wir zwiſchen gemeinſchaftlichen Endpunkten zwei Linien von verſchiedener Geſtalt legen, und dieſe in gleiche Theile theilen, ſo können die Summen ſehr verſchieden ſein. Soll nun die poſitive Ausdehnung ein ſtetiges Verhältniß zu ihrem negativen Momente haben, ſo muß die Negirung ſtets auf gleiche Weiſe geſchehen, d. h. die Linien, deren Summen von gleichen Theilen die Momente poſitiver Ausdehnung numeriſch ausdrücken, müſſen ähnlich ſein. Aber auch die Theile der Linien müſſen aus demſelben Grunde ähnlich ſein. Aehnliche krumme Linien von

verſchiedener Größe geben, gleich getheilt, unähnliche The
Theile der einen Linie, wenn auch von gleicher Größe
Theilen der anderen, würden, wegen der Unähnlichkeit,
ſchiedenes Verhalten zur poſitiven Ausdehnung haben; mith
das Verhältniß der Summen dieſer Theile nicht das V
der durch ſie negirten Ausdehnungen treu angeben. Di
Linie, deren Theile miteinander und mit der ganzen Linie
Geſtalt haben, iſt die gerade. Wir werden, durch die B
gen unſeres Vorhabens, auf die Anwendung der gerade
zur Ausführung deſſelben verwieſen. Das Verwandeln
ſitiven Ausdehnung in ſpecifiſche negative Momente, und
duktion derſelben auf ein numeriſches Verhalten geraden
als Summen von gleichen Theilen, giebt den Begriff der
mung von Entfernung — den Grundbegriff des ganzen
rens der Geometrie, welche, im Grunde, nur der Verhält
Entfernungen kundig iſt. Das numeriſche Verhalten von
nungen wird leicht gedacht, und das Vergleichen derſelben
mit Geläufigkeit und untrüglicher Sicherheit, durch die Au
des Zahlenſyſtems. Das leicht hindenken und ſicher ve
Können macht das Beſtimmen und Auffaſſen aus. — Da
einer Fläche unendlich viele Entfernungen ſind, ſo mü
Mittel erfinden, um, durch einige wenige Beſtimmungen
fernung, alle übrigen möglichen feſtzuſtellen, welches die
triſche Kunſtlehre auf die bewunderungswürdigſte Weiſe
werkſtelligt.

Die gerade Linie iſt einigermaßen als ein Gegebene
ſehen. Wir haben ſchon gezeigt, wie wir durch die Bedi
unſeres Vorhabens bei geometriſcher Beſtimmung auf ſie
ſen ſind, weil ſie allein jene Bedingungen erfüllen kann
auch durch die Bedingungen des Denkens überhaupt wer
zur geraden Linie geführt; denn ſie iſt, unter allen Linien,
leichteſten vorzuſtellende; und Erleichterung des Vorſtellens
weſentliche Ziel des Denkens. Wir vermögen ſogar nicht,
Linien beſtimmt, d. h. mit intuitiver Leichtigkeit, uns vorz
außer vielleicht der Kreislinie, die wir mit Hülfe der gera

Digitized by Google

den. Wenn wir irgend eine andere, als eine gerade Linie ziehen, ſo ſehen wir, daß ſie ihre Geſtalt in jedem Momente der Produktion ändert. Zwei ähnliche krumme Linien von verſchiedener Größe zu ziehen, erfordert eine Ueberlegung in der ganzen Anlage derſelben, für welche uns die Beſtimmungsregeln fehlen. Wogegen, eine Linie ſo zu ziehen, daß die Geſtalt unverändert bleibt, während der noch ſo fortgeſetzten Produktion, uns leicht wird, wenn wir einmal eine gerade Linie geſehen haben; denn dieſe Eigenſchaft der unveränderlichen Geſtalt erkennen wir ſogleich an den vielen geraden Linien, welche die Naturerſcheinungen uns darbieten; und wenn auch dieſe Eigenſchaft nicht in uns zum deutlichen Begriffe wird, ſo iſt ſie doch der Grund, weßhalb wir gerade Linien vorzugsweiſe denken, wo wir Linien gebrauchen. Es bedarf, um gerade Linien von verſchiedener Größe zu ziehen, keiner weiteren Ueberlegung, als der Beſtimmungsregel einer unveränderlichen Geſtalt. Wir produciren zuerſt mit Beſtimmtheit gerade Linien, weil ſie die einzigen ſind, für deren Conſtruktion wir unmittelbar das Geſetz erfaſſen können; und nur durch Hülfe der geraden vermögen wir die Productionsgeſetze anderer Linien zu beſtimmen. Wenn wir aber auch unmittelbar die Geſetze für die Production anderer Linien erfaſſen möchten, ſo wäre die Conſtruktion darnach viel zu ſchwierig, als daß wir ſie ohne verwickelte Berechnung anwenden könnten.

Mit dem Geſagten iſt keine Definition der geraden Linie gegeben. Die unveränderliche Geſtalt haben wir nur als äußerliches Moment ihres Erſcheinens hervorgehoben. Eine ächte Definition müßte eine poſitive Bedingung der Beſchaffenheit angeben, wovon dieſes Gleichbleiben der Geſtalt eine Folge wäre. — Kehren wir nach dem Standpunkte zurück, auf welchem wir erkannten, daß Ausdehnung in ihrem negativen Momente, durch ähnliche Linien verglichen werden müſſe, ehe wir die vollſtändige Beſtimmung der Entfernung durch die gerade Linie hatten. Wir ſagen dann: in jeder krummen Linie iſt die Summe der Partialentfernungen gröſſer als die Totalentfernung. Nehmen wir z. B. einen Halbkreis und theilen wir ſie in zwei gleiche Theile. Die Partialentfernun-

gen werden durch Viertelkreiſe dargeſtellt; zur Vergleichung müſſen wir die Totalentfernung durch eine ähnliche Linie darſtellen. Verbinden wir alſo die Endpunkte des Halbkreiſes durch einen Viertelkreis, ſo ſehen wir, daß dieſer kürzer als jener ſei. Das genaue Verhältniß der Summe von Partialentfernungen zur Totalentfernung kann man ſo nicht beſtimmen; aber die Ungleichheit derſelben kann man beſtimmt beweiſen. Nun kann man ſagen: eine Linie, in welcher die Summe der Partialentfernungen der Totalentfernung gleich iſt, iſt nicht krumm. Wenn aber dieſe gleich ſind, ſo müſſen alle Theile der Linie ſich ebenſo zur poſitiven Ausdehnung, deren negative Momente ſie ſind, verhalten, wie die ganze Linie es thut; d. h. ſie müſſen der ganzen Linie ähnlich ſein. — Wir haben hiermit verſuchen wollen, eine Definition der geraden Linie zu geben, ohne die gerade Linie ſelbſt zum Grunde zu legen. Dem Geometer können wir nicht hoffen, damit zu genügen; denn für ihn muß eine Definition eine geometriſche Beſtimmung ſein. Aber einer geometriſchen Beſtimmung muß die geometriſche Beſtimmungsmethode vorausgehen; dieſe Methode iſt auf der geraden Linie baſirt und exiſtirt vor ihr gar nicht. Geometriſch kann die gerade Linie nicht aus ihrer Definition, ſondern ihre Definition nur durch die gerade Linie begriffen werden. Aber ſie iſt die wahre Grundbeſtimmung, wenn auch nur ex facto erkannt; und ſie giebt den analytiſchen Beweis für die Axiome über die gerade Linie. Die Gleichheit der Totalentfernung mit der Summe der Partialentfernungen kann nur aus einem genauen Beſtimmen beider hervorgehen; und da Entfernungen nur durch die gerade Linie genau beſtimmt werden können, ſo kann das Geſetz der geraden Linie nur durch dieſe Linie ſelbſt bewieſen werden; aber der Beweis begründet nicht die Bedingungen, die er aufweiſt; und indem wir durch die äußerlichen Momente der geraden Linie auf dieſelbe geführt werden, und durch deren Beſitz die urſprünglichen Bedingungen erſt nachher hervorheben, ſo müſſen wir darum nicht das Urſprüngliche für ein Abgeleitetes halten. — Zwei Punkte geben eine Totalentfernung an. Der Verlauf der Verbindungslinie, oder der zu verfolgende Weg zwiſchen zwei Punkten iſt die

Summe der Partialentfernungen. Da alſo bei dem krummen Wege die Summe der Partialentfernungen größer, und bei dem geraden nicht größer als die Totalentfernung iſt, ſo folgt daraus, daß der gerade Weg der kürzeſte zwiſchen zwei Punkten iſt. — Wenn wir Ausdehnung in ihrem negativen Momente auf das numeriſche Verhalten von Linien reduciren, ſo bringt es die Natur des Zahlenſyſtems mit ſich, daß wir jede Quantität als gleich der Summe ihrer Theile ſetzen. Hierdurch aber ſetzen wir die Grundbedingungen der geraden Linie. In unſeren geometriſchen Beſtimmungen kommt das Erſcheinen des Strichs, den wir ziehen mögen, gar nicht in Betracht; ob er vollkommen gerade gezogen, ob er ſogar augenfällig krumm ſei, iſt uns ganz gleichgültig; wir denken uns für unſer Problem nicht den Strich ſelber, ſondern die ihm beigelegte Beſtimmung, welche fordert, daß Ausdehnung ſo negirt ſei, daß die Summe der Partialentfernungen der Totalentfernung gleich ſei. Daher die Unabhängigkeit des geometriſchen Raiſonnements von den erſcheinenden Figuren; denn das Erſcheinen der Figuren wird nicht für ſich dabei geſetzt, ſondern nur als numeriſches Verhältniß; und die Figuren werden durch das geometriſche Raiſonnement nur inſofern beſtimmt, als angenommen wird, daß ſie jenen numeriſchen Verhältniſſen entſprechen. Aber a priori und unabhängig von der Erfahrung wird die geometriſche Methode keineswegs erzeugt; ſondern es gehört dazu die Erfahrung der Theilbarkeit des Ausgedehnten, der Uebereinſtimmung der Ausdehnung mit der negirenden Linie, und das gleiche Verhalten ähnlicher Linien, als Summen von ähnlichen gleich großen Theilen, zur poſitiven Ausdehnung. Wenn man a priori die geometriſche Beſtimmungsmethode hätte, ſo würde man durch ſie allein keine Vorſtellung ſich erzeugen können; denn aus der bloßen Bedingung der Gleichheit zwiſchen der Summe von Partialentfernungen und der Totalentfernung könnten wir uns keine Linie vorſtellen, wenn wir nicht Erfahrung des Umgrenzten und ſeiner Negirung, auch der ſpecifiſchen geraden Negirung hätten; auch haben wir ſchon gezeigt, wie wir allein durch das äußere Erſcheinen der geraden Linie auf den Begriff einer methodiſchen Beſtimmung derſelben

gelangen. — Der apodiktiſche Charakter mathematiſcher F
beruht lediglich darauf, daß ſie nur durch Subſtitution de
tiſchen für Identiſches fortſchreitet. Um aber dieß einzuſehen
wir den identiſchen Grund aller geometriſchen Beſtimmu
kennen, und Lage, Richtung, gerade, krumm, kreisförmig
Gleichheit, Kongruenz, Aehnlichkeit u. ſ. w. als lauter
niſſe von Entfernungen darthun, als welche allein ſie Gli
geometriſchen Methode ſein können; denn dieſe faßt Alles
numeriſches Verhalten auf, deſſen Einheit eine Entfernun

Im Beſitze des Beſtimmungsprincips der Entfernu
Grundbegriffs der geometriſchen Methode, wenden wir
Beſtimmung des geradlinigt Umgrenzten. Hier treffen
den Winkel. Ein geradlinigter Winkel giebt ein ſtetiges
niß zwiſchen gleich proportionirten Schenkeln und der En
ihrer reſpektiven Endpunkte von einander. Ein Winkel
der That nur als Dreieck gegeben werden; denn es iſt d
hältniß der dem Winkel gegenüber liegenden Seite zu
ſchließenden Schenkeln, welches allein den Winkel beſtimm
Der Vereinfachung wegen ſetzen wir die Schenkel gleich u
ſtituiren für die dritte Seite einen Kreisbogen, weil dieſe
radem Verhältniſſe wächst bei dem Addiren gleicher Wink
gegen die Sehne des doppelten Winkels einem verwickelten
folgt; aber nichtsdeſtoweniger iſt es die Baſis eines glei
ligen Dreiecks, welche unmittelbar durch jeden beſtimmten
gegeben wird. Das Erſcheinen eines Winkels möchte un
verleiten, ſeine Beſchaffenheit in dem Interſektionspunkt
dem eingeſchloſſenen Raume zu ſuchen; aber der geometri
griff deſſelben kann nichts Anderes ſein, als der eines Ve
ſes zwiſchen den Entfernungen der Punkte auf den Schenk
einander und von ihrem gemeinſchaftlichen Endpunkte; m
er ein Verhältniß dreier an einander ſtoßender gerader
Nur hieraus laſſen ſich die Sätze für die Kongruenz der
beweiſen, wozu man ſich bisher der plumpen Anmuthun
Aufeinanderlegens bedient hat. — Indem der Winkel nun
tiges Verhältniß zwiſchen gleich proportionirten Schenkeln

Digitized by Google

Entfernung ihrer reſpektiven Endpunkte von einander, oder der dritten verbindenden geraden Linie giebt, ſo löst er damit im Weſentlichſten das aufgeſtellte Problem, nämlich die Beſtimmung des Rauminhalts, als eine Summe von Entfernungen zwiſchen allen möglichen Punkten der Umgrenzung. Denn man ſieht gleich ein, daß in zwei Dreiecken, deren Seiten reſpektiv gleich ſind, alle möglichen Linien, die man in beiden nehmen kann, gleiche Summen von Entfernungen ergeben; denn jede Linie, die in dem einen Dreiecke möglich iſt, iſt in der anderen möglich, und die Summanden verhalten ſich Gleichem gleich; mithin iſt die Gleichheit der poſitiven Ausdehnung erſchöpfend durch die Gleichheit ihrer negativen Momente beſtimmt, wenn die Umgrenzungen zweier Dreiecke gleich ſind. Dieſen Wink verfolgend, fängt die geometriſche Kunſtlehre an, von Figuren gleich umgrenzte, kongruente Dreiecke wegzunehmen und anders anzufügen, wodurch ſie andere Geſtalten von gleichem Inhalte gewinnt; oder umgekehrt ſie verwandelt verſchiedene Geſtalten in gleiche, ohne deren Inhalt zu ändern. Alsdann zerlegt ſie verſchiedenartig Umgrenztes in kongruente Theile und erkennt aus den Summen das Verhältniß des Inhalts. — Figur, als geometriſcher Begriff, iſt das Verhalten aller möglichen Entfernungen zu einander zwiſchen den Grenzpunkten. Demnach können geradlinigte Figuren nur dann gleich ſein, wenn ihre Seiten reſpektiv proportionirt ſind und reſpektiv gleiche Winkel einſchließen. Alsdann nennt man die Figuren ähnlich, weil man durch gleiche Figuren einen gleichen Inhalt bezeichnet. Kongruente Figuren ſind ähnlich und gleich. Da nun alles geometriſche Vergleichen auf dem Zerlegen in kongruente Theile beruht, und Kongruenz die reſpektive Gleichheit der Winkel bedingt, ſo iſt das Dreieck, als Winkelbeſtimmung, ein durchgehender Grundbegriff der geometriſchen Methode. Um indeſſen kongruente Theile machen zu können, müſſen wir eine leichte Beſtimmungsart für Gleichheit der Winkel ermitteln. — Wir haben aber hier gar nicht unternommen, eine Analyſis der geometriſchen Disciplin, ſondern nur ihrer erſten Grundbeſtimmungen zu liefern. Wir müſſen alſo hier abbrechen, wenn wir nicht, über die uns geſteckten Grenzen

Digitized by Google

hinaus, ein neues großes Feld der Unterſuchung betreten wollen. Wir haben alſo nur in ſeinem Hauptfolgeſatze den Winkel bezeichnet, anſtatt ihn aus dem Begriffe der Richtung zu deduciren. Eine ſolche Deduction, nebſt einer Analyſis des Verfahrens, wonach die Divergenz nur durch ihre Ergänzung zu einer beſtändigen Totalität beſtimmt wird, würde für ſich eine umfangsreiche Abhandlung erfordern. Denn hierin liegen viele verſteckte Kunſtgriffe. Die Geometrie ſchreitet nie unmittelbar zu ihrem Zwecke; ſondern ihre Kunſt beſteht darin, ſtets nach der leichteſten Vorſtellung zu greifen, und ſie macht Subſtitutionen, wobei das wahre Weſen ihres Beſtimmens den Augen entrückt wird. Will aber die Logik ſich ihrer bemeiſtern, und das Geſetz eines analytiſchen Beweiſes durch alle Sätze der Geometrie durchführen, ſo muß ſie allen ſinnreichen Kunſtgriffen derſelben unermüdlich nachfolgen.

Die Beſtimmung einer Flächenausdehnung, als die Summe aller möglichen Entfernungen zwiſchen den Punkten der Umgrenzung, enthält natürlich die Forderung, daß die Summe aller beliebigen Theile dieſer Ausdehnung, der Ausdehnung der ganzen Fläche gleich ſei; denn dieß wird durch das Zahlenſyſtem bedingt, nach deſſen Verhältniſſen wir die Ausdehnung beſtimmen wollen. Aber eine Fläche, deren Totalausdehnung der Summe ihrer Partialausdehnungen gleich iſt, iſt eine Ebene. Mithin müſſen die geraden Linien, welche die Partialausdehnungen beſtimmen, Theile der geraden Linien ſein, welche die Totalausdehnung beſtimmen; und eine gerade Linie zwiſchen den Grenzpunkten muß ganz in der Fläche liegen, d. h. kein Theil der Fläche kann ſeine Grenzpunkte mit einer geraden Linie verbinden, welche nicht ein Theil einer Verbindungslinie für die ganze Fläche wäre. Es geht uns mit der Ebene eben ſo, wie mit der geraden Linie; wir können die Definition derſelben nicht ihr vorausſchicken. Denn die Definition der ebenen Fläche ſoll ja eine geometriſche Beſtimmung dieſer ſpecifiſchen Ausdehnung ſein; aber dazu iſt erſt die geometriſche Beſtimmungsmethode erforderlich; dieſe hinwiederum baſirt ſich auf das Zahlenverhältniß; und die Flächenausdehnung muß ſchon als Ebene geſetzt werden, um dieſem Verhältniß zu ent-

ſprechen. Wir können alſo die Definition der Ebene angeben, als Gleichheit der Totalausdehnung mit der Summe der Partialausdehnungen; aber wir können nicht dieſe Definition als geometriſchen Beſtimmungsbegriff begreifen, ohne die Ebene ſchon zu haben; denn dieſe ja liegt unſerer Methode der Flächenbeſtimmung überhaupt zum Grunde. Nichtsdeſtoweniger muß man dieſe Definition als das logiſch Urſprüngliche hervorheben, und im Auge behalten.

Wir gehen zum körperlichen Rauminhalt über und betrachten die von ebenen Flächen umgrenzten Körper. — Wenn zwei Körper von reſpektiv gleichen Ebenen unter reſpektiv gleichen Winkeln umgrenzt ſind, ſo heißen ſie kongruent. Aus dem, was wir ſchon über geradlinigte Winkel ermittelt haben, folgert es ſich leicht, daß gleichgelegene Punktenpaare, auf der Oberfläche kongruenter Körper, gleichweit von einander entfernt ſind. Wenn wir demnach alle poſitiven Momente des körperlichen Rauminhalts in negative verwandeln, und als die Summe aller möglichen geraden Linien zwiſchen den Punkten der Oberfläche geben wollten, ſo ſehen wir ein, daß kongruente Körper identiſche Beſtimmungen ergeben würden, und daß ihr Rauminhalt mithin gleich ſei. Durch Abnehmen und anderweitiges Anſetzen kongruenter Stücke, modificiren und vergleichen wir die Körper; und durch Zerlegen derſelben in kongruente Theile, erkennen wir, aus den Summen dieſer, das Verhältniß des Rauminhalts verſchiedener Körper. Es handelt ſich alſo, für die Beſtimmung des Rauminhalts, um das Beſtimmen der Flächen und Winkel, welche die Umgrenzung des ganzen Körpers und der zu beſtimmenden Theile bilden, wozu die ſchon ermittelten Grundſätze ausreichen.

III. Es genügt unſerem Zwecke nicht, das bloße Verhältniß verſchiedener Räume zu einander zu ermitteln. Wir wollen auch, aus dieſem Verhalten, uns eine Anſchauung der Ausdehnung ſelber verſchaffen, ihre Umgrenzung conſtruiren. Dazu gehört, daß wir uns einer räumlichen Einheit bedienen, durch deren Zuſammenſetzung wir uns leicht die gegebene Summe veranſchaulichen können. Bei der Zerlegung der Räume in kongruente Theile, iſt

es auch leichter, dieſen Theilen eine beſtändige Figur zu geben; denn ſonſt müßten wir für jeden Fall neue Zerlegungsregeln erfinden.

Die einfachſte Figur für den Flächenraum wäre das gleichſeitige Dreieck. Aber gleichſeitige Dreiecke, aneinander gefügt, ergeben nicht wieder Dreiecke, und die Zerlegung anderer Figuren in gleichſeitige Dreiecke hat große Schwierigkeit. Das Rechteck dagegen iſt für uns eine noch leichtere Konſtruktion; denn die gegenüberliegenden Seiten und ſämmtliche Winkel werden gleich geſetzt. Die Beſtimmung des Winkels, welche immer der ſchwierigſte Punkt einer Konſtruktion iſt, geſchieht für den rechten Winkel, mit größter Leichtigkeit, durch Gleichſetzen mit dem Nebenwinkel; die Beſtimmung dieſes Winkels, durch ſeine Ergänzung zu einer beſtändigen Totalität, geſchieht, wegen der unmittelbaren Oppoſition und der Gleichheit des ſich Beſtimmenden, mit intuitiver Sicherheit; auch giebt uns der familiäre Anblick der an der Erde aufrecht ſtehenden Menſchen, der perpendikular wachſenden Bäume u. dgl. eine ganz geläufige Anſchauung rechter Winkel. Rechtecke mit einer gleichen Seite bilden, aneinander gefügt, wieder Rechtecke. Die Zerlegung eines Rechtecks in congruente Theile geſchieht auf die einfachſte Weiſe, durch gleiche Theilung der Seiten, und dieſe Theile ſind auch Rechtecke, gleichſeitige nämlich. Alle geradlinigte Figuren laſſen ſich, auf ganz einfache Weiſe, in Dreiecke zerlegen, und alle Dreiecke ſich in Rechtecke, von der Baſis und der halben Höhe, verwandeln. Das gleichſeitige Rechteck oder Quadrat iſt, wegen ſeiner Konſtruktion, Zuſammenfügung und Reduktion, die einzige Figur, welche den Erforderniſſen einer Einheit für den Flächenraum entſprechen kann. — Dieſelben Rückſichten, welche das Rechteck zur Flächeneinheit erheben, geben uns das Parallelepipedon als Einheit des Körperraumes an. Für die Beſtimmung des Körperraums müſſen wir die begrenzenden Flächen und deren Neigungswinkel feſtſtellen, und dieß geſchieht durch die Konſtruktion von Rechtecken unter rechten Winkeln am leichteſten. Wir glauben nicht, daß es nöthig ſei für unſeren gegenwärtigen Zweck, dieſen Gegenſtand weiter ins Einzelne zu verfolgen. Die mathematiſche Disciplin zeigt ja, daß alle Körper ſich

Digitized by Google

leichter in ein Parallelepipedon, als in irgend eine andere allgemeine Normfigur, verwandeln laſſen, und daß ein Parallelepipedon ſich am Leichteſten in kongruente Theile, nämlich in Würfel, zerlegen läßt; auch überzeugen wir uns ſogleich, daß wir keinen anderen Körper ſo leicht für die Veranſchaulichung conſtruiren können. — Dieſe Eigenthümlichkeit des Rechtecks und des Parallelepipedons rührt von dem rechten Winkel her. Wenn der Raum durch eine Ebene getheilt iſt, ſo theilt eine Ebene in rechtem Winkel mit jener, den Raum zu beiden Seiten der erſten Ebene in zwei gleiche Theile. Daß ſolche Theilung einfachere Beſtimmungen giebt, als wenn man in mehrere oder in ungleiche Theile theilt, läßt ſich wohl begreifen, ohne daß man nöthig hätte, die Tiefen der Metaphyſik nach einem Grunde dafür umzuwühlen. — Aber das eigentliche Princip, welches das Quadrat und den Würfel zu unſeren Einheiten macht, iſt dieß: daß ihre Konſtruktion aus lauter negirenden Forderungen hervorgeht. Alle ihre Elemente beruhen auf einem Gleichſetzen, welches ein Negiren der Verſchiedenheit iſt und keine Berechnung erfordert. Setze ich A = B, ſo iſt die Rechnung fertig. Ihre quantitative Beſtimmung iſt nur die Negirung des Entſtehens einer dritten Größe aus ihrer Vergleichung; und wir ſetzen ſie quantitativ durch ſolche Negirung. In der geraden Linie negiren wir blos einen Unterſchied zwiſchen Totalentfernung und Summe von Partialentfernungen; in der Ebene, zwiſchen Totalausdehnung und der Summe von Partialausdehnungen; im Quadrat und Würfel, zwiſchen den Seiten und zwiſchen dem Winkel und Nebenwinkel oder beſtimmenden Ergänzung. Nur durch Gleichſetzungen, welche uns jeder ausgleichenden Berechnung überheben, können wir Konſtruktionen mit jener intuitiven Leichtigkeit und Sicherheit bewerkſtelligen, welche ein Beſtimmen und Auffaſſen ausmachen.

Länge, Breite und Tiefe ſind keinesweges dem Rauminhalte inhärente Beſtimmungen. Eine gleichwinkelige Pyramide z. B. für ſich betrachtet, enthält ſie gar nicht; und nur inſofern man dieſe Figur auf eine Summe von Würfeln reduciren will, können dieſe Abmeſſungen in Betracht kommen. Die drei vertikalen Ab-

Digitized by Google

meſſungen, oder gleichgetheilten Linien als Faktoren angegeben, zeigen nun, auf die kürzeſte Weiſe, die Anzahl von Würfel an, in welche ein Parallelepipedon zerlegt wird; ſie gehören durchaus der Methodik einer Kunſtlehre an. Daß wir den Rauminhalt, als ein Beſtimmtes, nur nach dieſem Schema uns denken können, iſt wahr; aber Beſtimmtdenken bedeutet, ſo denken, daß wir mit intuitiver Sicherheit konſtruiren und vergleichen können, und dieß wird nur durch Reduktion auf jenes Schema bewirkt. Dieſes Schema, weit davon entfernt, etwas urſprünglich Gegebenes zu ſein, iſt das Reſultat einer höchſt ſinnreichen Reihe von Beobachtungen und Schlüſſen, die Errungenſchaft einer Kunſt, welche dadurch ſich als ächte Kunſt erweiſt, daß ſie durchweg auf den Grundbedingungen der Anſchauung und den Geſetzen des menſchlichen Denkvermögens baut.

Die Vorſtellung des unendlichen Raums, in Verbindung mit drei vertikalen Strahlen, iſt nur ein Spiel der verſuchten Verſinnlichung ganz abſtrakter Beſtimmungen, welches keiner ernſten philoſophiſchen Erörterung fähig iſt. Der Begriff Raum hebt Alles auf, worauf ein faktiſches Anſchauen beruhen kann. Das unendliche Leere iſt nicht mehr bloßer Raum, ſobald Strahlen ſich darin zeigen, und die Strahlen ſind keine Abmeſſungen, wenn ſie unendlich ſind. Die vertikalen Abmeſſungen werden nur überhaupt als Zahlen gegeben; und, um aus ihnen einen Rauminhalt zu konſtruiren, muß eine empiriſche beſtimmte Einheit von Entfernung, als Zoll, Fuß, Klafter, gegeben, und alle Kunſtregel für die Konſtruktion des Würfels zu Hülfe genommen werden. Eine umſtändlichere Beleuchtung jener ganz verkehrten Vorſtellung, welche den Metaphyſikern nicht geringe Mühe verurſacht hat, iſt darum ſo ſchwierig, weil die darin enthaltenen Widerſprüche ſo vollkommen ſind, daß ſie gleich geheimnißvoll für logiſche und unlogiſche Denker bleiben müſſen. Unter den vielen Ausſprüchen des großen Leibnitz, welche ſpätere Philoſophen vergeſſen haben, vergeſſen ſie auch ſeine heilſame Verwarnung gegen diejenigen »qui veulent imaginer ce qui n'est qu' intelligible, und wollen ſogar imaginer ce qui n'est point intelligible.

Ueber
den gegenwärtigen Zuſtand der Philoſophie in den Niederlanden.

Ein Sendſchreiben an den Herausgeber

von

Dr. T. Roorda,
Prof. der oriental. Litteratur und der ſpekulativen Philoſophie in Amſterdam.

Vorerinnerung der Redaktion.

Die Redaktion beabſichtigt, dieſem Artikel nach und nach eine Reihe von andern ähnlichen Inhalts folgen zu laſſen, in welchen geehrte auswärtige Mitarbeiter dieſer Zeitſchrift eine Ueberſicht der franzöſiſchen, italieniſchen und engliſchen Philoſophie in gegenwärtiger Zeit geben werden. (In letzterer Beziehung verweiſen wir einſtweilen auf die dem gegenwärtigen Hefte angefügte litterariſche Anzeige des engliſchen Werkes von Herrn R. Blakey.)

Bei dieſen Artikeln, welche mit den gleichfalls fortzuſetzenden Ueberſichten über die deutſche philoſophiſche Litteratur in der Zeitſchrift von Zeit zu Zeit abwechſeln ſollen, haben wir einen doppelten Zweck im Auge. Zuerſt iſt es von längſt anerkanntem Vortheil auch für die deutſche Philoſophie, über die allgemeinen Standpunkte, wie die beſondern Beſtrebungen ihrer Nachbarnationen in der Philoſophie und über ihr eigenes Verhältniß zu ihnen orientirt zu bleiben, — zumal jetzt, wo in Frankreich der Eifer für ein gründliches, quellenmäßiges Studium der Geſchichte der Philoſophie erwacht iſt, und wo die engliſchen Phrenologen wenigſtens ein ſo reiches Material pſychologiſcher und phyſiologiſcher Thatſachen über das Seelenleben und die ihm verwandten Erſcheinungen zuſammenhäufen, daß in beiderlei Hinſicht unſere Philoſophen

Digitized by Google

dieſen Beſtrebungen nicht fern bleiben können. — Sodann aber ſcheint es faſt noch wichtiger zu ſein, daß die deutſche Philoſophie im Spiegel der andern Nationen einen gewiſſen, ihr ſehr nöthigen Akt der Selbſterkenntniß an ſich vollziehe: was wir an eigentlich bleibendem philoſophiſchem Inhalte uns erarbeitet haben, den wir doch endlich gewonnen haben müſſen, wenn wir mit unſerer ununterbrochenen ſpekulativen Arbeit nicht uns ſelbſt und den Andern verdächtig vorkommen wollen, das wird uns erſt daran völlig in's Bewußtſein gerückt, wenn wir Anſtalt machen, dieſen feſten, unſtreitigen Gemeinbeſitz der Wahrheit den fremden Nationen in faßlicher Geſtalt darzubringen. Da ſcheint es nun wichtig und lehrreich für uns, die Urtheile jener ſo hochgebildeten Völker zu vernehmen, — nicht ſowohl über den Inhalt unſerer Philoſophie (denn dieſer möchte, wenigſtens nach ſeinem gegenwärtigen Beſtande, den Ausländern noch ziemlich fern liegen), als vielmehr über die Manier unſers Philoſophirens, das ſchon Gethane immer wieder umzuthun und mit vieler Stauberregung doch nur wenige Schritte zu machen, vor Allem über das Dunkle, Ungezeitigte, von Formeln Starrende unſeres gewöhnlichen philoſophiſchen Schriftenthums; als ob das Tiefe und Wahre ſich nicht vielmehr durch treffende Klarheit und durch das Gewicht des einfachſten Ausdrucks, als das, was es iſt, als wahr, bekunden müßte, während viele unſerer, beſonders jüngern, Denker und Schriftſteller noch immer ihre nebuloſe Schwerfälligkeit nicht als die Schuld ihres Denkens und Darſtellens, ſondern als Zeugniß originaler Tiefe ſich zum Lobe gerechnet wiſſen wollen. So lange dieß ſo bleibt, iſt an einen wirklichen Einfluß unſerer Philoſophie auf das Ausland nicht zu denken. Hierüber können uns auch die ebenſo beſcheidenen, als in dieſer Selbſtbeſcheidung gerade treffenden Bemerkungen zum Zeugniß dienen, welche im Folgenden Herr Profeſſor Taco Roorda *) im eigenen Namen, und mit den Worten des verdienſt-

*) Zugleich Verfaſſer einer *Ontwikkeling van het begrip der Philosophie, tot inleiting in het gegenwoordig stantpunt der Wetenschap,* Leeuwarden Suringar 1835, welche in ſeinem Vaterlande verdiente Anerkennung gefunden, und auch bei uns bekannter zu ſein verdient.

vollen van Heusde uns vorlegt. Schreiber dieſes kann indeß aus mehrfachem perſönlichen Verkehre mit Franzoſen und Engländern über philoſophiſche Gegenſtände hinzuſetzen, daß dieſe, beſonders die letztern, in ihrem Urtheile über den bezeichneten Punkt mit den beiden wackern Niederländern übereinſtimmen, während ſie doch mit eigenthümlicher Friſche der Empfänglichkeit und Originalität der Auffaſſung in jeden ſpekulativen Gedanken eingingen, den man ihnen zu voller Evidenz zu bringen vermochte. Wir thun uns nur ſelbſt einen Dienſt, wenn wir darauf ausgehen, unſere philoſophiſchen Ideen in dem klaren Geiſte und der lichtvollen Darſtellung unſerer Nachbarvölker wieder auferſtehen zu laſſen: nur in dieſer Geſtalt können wir hoffen, ſie ein wahres Gemeingut der Menſchheit werden zu ſehen.

Ich bedaure ſehr, daß ich Ihrem Wunſche und meinem Ihnen gegebenen Worte, Ihnen für Ihre Zeitſchrift eine Ueberſicht von dem gegenwärtigen Zuſtande der Philoſophie und ihrem Studium in meinem Vaterlande mitzutheilen, aus Mangel an Zeit nicht eher habe entſprechen können. Doch »Praestat sero, quam nunquam«; und ich ſchreite zur Sache.

Nach dem Verdampfen des Rauſches der Kant'ſchen Philoſophie, womit zu ſeiner Zeit Paulus van Hemert den Becher bis an den Rand füllte, und welcher aus den Streitſchriften von ihm und Wyttenbach hinreichend bekannt iſt, iſt das Studium der Philoſophie hier eine Zeitlang eingeſchlummert. Die Disputatio de Mysticismo des verſtorbenen Leidener Profeſſors Borger (Harlemi 1819, 4., und Hagae Comitum 1820, 8.), durch eine Preisfrage der Teyler'ſchen Societät hervorgerufen, war, ſo viel ich weiß, wohl das erſte namhafte philoſophiſche Werk, das nach der Zeit erſchien, und zugleich das erſte, das hier zu Lande nähere Kunde brachte von der Philoſophie Ihres Vaters und Schelling's. Die Art und Weiſe aber, wie Borger in dieſer Schrift ihre Philoſophie erörterte und beurtheilte, nicht — was man zwar zu der Zeit auch nicht erwarten konnte — als natürliche (ein ganzer oder halber Hegelianer würde ſagen, nothwendige)

Stadien in dem Entwicklungsgange der Philoſophie, ſondern als fremde Erſcheinungen, welche er von ſeinem eigenen ganz verſchiedenen Standpunkte von Außen her beurtheilte und alſo mit feindlichen Waffen bekämpfte; die Art und Weiſe (er machte ſie gar mit ſeinem ſcharfen und beißenden Witze lächerlich) war ſehr wenig geeignet, die Luſt zum Studium der neueren deutſchen Philoſophie unter uns zu wecken. Hiezu kam ein anderer Grund, veranlaßt durch die vielfachen Citate in Borger's Schrift: nämlich die Sprache und der Stil, deren die deutſche Philoſophie ſeit Kant ſich zu bedienen ſich angewöhnt hat. Borger äußert ſich am Ende ſeiner Abhandlung darüber folgendermaßen: »Si quis autem est, qui mihi succenseat, quod in hac scriptione non elegantius sim atque magis tersum orationis genus secutus, is videat ne mihi imputet, quod philosophis illis, quibuscum negotium nobis fuit, imputari debeat. Hi enim si in horrido et lutulento dicendi genere jactant se, neque amplius contenti sunt perspicua illa ac simplici scribendi ratione, qua *Gellertus*, *Mendelides*, *Garvius* aliique usi sunt, quis tandem aut operae pretium ducat, aut etiam postulet, ut in eorum barbarie abluenda bonae horae consumantur. Itaque quae illi barbare posuerant, nos, qui par pari referendum putavimus, barbare reddidimus.« — Und wahrlich, wir geſtehen gerne, daß die Philoſophie in ihrer letzten Periode ſich beinahe ganz und gar auf Deutſchland beſchränkt hat, ſo daß neuere Philoſophie und deutſche Philoſophie gleichbedeutende Wörter ſind; aber wir bitten zugleich die Deutſchen, ſich doch nicht zu wundern, oder es nicht als Geiſtesträgheit zu betrachten, daß die übrigen cultivirten Völker Europa's, namentlich die ſprach- und ſtammverwandten Niederländer, den Fortſchritten der Philoſophie in der letzten Periode ſo wenig Theilnahme geſchenkt haben. Es iſt möglich, daß auch andere Urſachen dazu beigetragen haben: aber die Sprache, welche die Philoſophie in der letzten Periode geredet hat, erklärt dieſe Erſcheinung hinlänglich. Bei dem Niederländer kann eine, die ſich einer ſolchen Sprache bedient, unmöglich Eingang finden: denn in ſeinen Augen behielt die Maxime des geſunden Menſchen-

verſtandes, daß Alles, was nicht klar und deutlich in einfachen Worten ausgedrückt wird, auch nicht klar und deutlich gedacht iſt, noch immerfort apodictiſche Wahrheit. Glücklich, daß auch der Deutſche dieſe wiewohl längſt verkannte und verläugnete Maxime noch nicht vergeſſen hat. Die Worte, welche Sie in der Vorrede zum erſten Theil Ihrer Grundzüge zum Syſtem der Philoſophie, S. 12 und 13, geſprochen haben, und womit man ſich auch anderwärts einverſtanden erklärt hat, öffnen in der neuen Periode, in welche die Philoſophie eingetreten iſt, eine erfreuliche Zukunft. Doch wir brauchen uns nicht blos auf die Zukunft zu vertröſten: man hat ſchon wirklich angefangen, jene Maxime in Ausübung zu bringen. Die ſchönen Früchte des neuerwachten Strebens nach Klarheit und Deutlichkeit des Ausdrucks in einfacher für jeden Gebildeten verſtändlicher Sprache liegen in Ihren und Anderer Schriften ſchon wirklich vor Augen. Nur iſt es Schade, daß der hiſtoriſche Boden, worin die Philoſophie der neu eröffneten Periode wurzelt, nicht wohl geſtattet, daß die Früchte ſchon gleich anfangs die Vollkommenheit erreichen, welche dem vorgehaltenen Ideal entſprechen.

Verzeihen Sie, daß ich über die Philoſophie in Deutſchland ſpreche, während ich über den Zuſtand der Philoſophie in Niederland ſprechen ſoll. Indeſſen ſind meine Worte doch wohl nicht ganz umſonſt geſprochen, da ſie Ihnen den Hauptgrund angeben, warum die neuere deutſche Philoſophie in Niederland ſo wenig Anklang gefunden hat. Von den Syſtemen Fichte's, Schelling's und Hegels hat man aus dem Grunde hier beinahe gar keine Notiz genommen. Daß auch Jacobi's ſchönklingende und tiefſinnige Ausſprüche, wiewohl ſie in einigen innigeren Seelen Anklang fanden, und die philoſophiſchen Syſteme derer, die Jacobi's Anſichten mit der Kant'ſchen Philoſophie zu verbinden ſtrebten, den nach Klarheit der Gedanken und Darſtellung ſtrebenden und aller geheimnißvollen Dunkelheit abholden Niederländer nicht haben befriedigen können, brauche ich Ihnen nicht zu ſagen. Viel weniger werden die Deutſchen ſich hierüber wundern, die den niederländiſchen Nationalcharakter ſo einſeitig aufgefaßt haben, daß

Digitized by Google

ſie glauben, es fehle dem Niederländer, der wegen der Klarheit ſeines Verſtandes ſich an dem nebeligen Ideale nicht erfreut, daher auch an Gefühl und Innigkeit des Gemüthes, — eine Meinung, die indeſſen durch einen allgemein anerkannten Hauptzug des niederländiſchen Charakters, Religioſität, hinreichend widerlegt wird. — Es iſt bloß die Kant'ſche Philoſophie, die hier einige Aufnahme gefunden hat. Dieſe Aufnahme iſt aber auch nie ſehr allgemein geweſen, und der erſte Feuereifer, womit man ſich dieſer Philoſophie hingab, iſt bei den Meiſten bald wieder erloſchen, ſo daß die wenigen Kantianer, die übrig blieben, in Kurzem als bloße Denkzeichen der Vergangenheit daſtanden, oder auch noch daſtehen.

In den letzten Jahren fängt man aber an bei dem allgemeinen Schlummer, worin das Studium der Philoſophie unter uns verſunken liegt, wieder mehr Leben zu verſpüren. Und jezt, nach dieſen allgemeinen Bemerkungen, will ich die vorzüglichſten litterariſchen Erzeugniſſe auf dem Gebiete der Philoſophie in der lezten Zeit Ihnen vorführen. — Ich mache den Anfang mit den Schriften des Ihnen meiſt bekannten, allgemein hochgeſchätzten und verehrten verſtorbenen, tief beweinten van Heusde, der ſo lange der Utrechter Univerſität Stolz und Zierde war. Seine lateiniſch geſchriebenen Werke: die *Initia philosophiae Platonicae* und die *Characterismi principum philosophorum veterum, Socratis, Platonis, Aristotelis, ad criticam philosophandi rationem commendandam*, ſind Ihnen bekannt, ſo wie auch ſein Hauptwerk im philoſophiſchen Fache: Die Sokratiſche Schule, oder Philoſophie für das neunzehnte Jahrhundert, ins Deutſche überſetzt iſt. Die Tendenz dieſes Werkes, der Hauptzweck, den van Heusde mit den genannten Schriften zu erreichen ſtrebte, und was er durch die Sokratiſche Schule als die Philoſophie für das neunzehnte Jahrhundert verſtand, erhellt gewiß am deutlichſten aus ſeinen in der Mutterſprache geſchriebenen Briefen über das Studium der Philoſophie, inſonderheit in unſerem Vaterlande und in unſerer Zeit. Utrecht 1837. Es war, zufolge dieſes Titels, die erſte und vorzüglichſte Abſicht von van Heusde, zu zeigen, welche Philoſophie,

das heißt, welche Weiſe des Philoſophirens, mit dem Weſen und der Anlage unſerer Nation übereinſtimmt. „Wir lieben nicht," ſagt er, „den hohen Flug der Metaphyſik und ſpeculativen Philoſophie. Nicht, als ob wir keinen Theil daran nähmen; ſobald im Gegentheil ein neues Syſtem der Metaphyſik irgendwo aufkommt, fehlt es unter uns nicht an Männern, die das größte Intereſſe dafür an den Tag legen, und ſelbſt dafür eifern, wie die Erfahrung von Descartes an bis auf Kant dargethan hat. Aber unſere Gelehrten, vorzüglich unſere Litteratoren, laſſen ſich nicht leicht dadurch einnehmen, geſchweige, daß ſie den Einfluß dieſer Syſteme auf die Künſte, Wiſſenſchaften und Litteratur, welche ſie behandeln, übertragen ſollten. Philoſophie, nicht aber Metaphyſik, findet allgemein bei uns Beifall, und in ſo viel höherem Grade, als ſie mit wahrhaft philoſophiſchem Geiſte, kritiſch und zu den rechten Zwecken behandelt wird." — Unſere Nation will alſo nach van Heusde wohl Philoſophie, ſie will wohl philoſophiren, auf dem Wege des Denkens und Nachdenkens nach Weisheit, nach wahrer Weisheit ſtreben; aber abſtrakte Speculationen über das überſinnliche Weſen der Dinge und metaphyſiſche Syſteme will ſie nicht. „Unſere Nation," ſo lautet ſeine Sprache an einem andern Orte, „hat, wie ich je länger je mehr einſehe, eine ganz andere Anlage für Philoſophie, als alle andere europäiſche Nationen." — — „Das Kennzeichen ſowohl unſerer Philoſophie, als unſerer Anlage zur Philoſophie iſt meiner Meinung nach Einfachheit, aber verbunden mit geſundem Verſtand und religiöſem Sinn. Wir pflegen zu ſagen: philoſophire ſo viel du willſt, aber nie auf Koſten unſeres *bon sens*, unſeres einfachen Menſchenverſtandes. Wir wiſſen wohl, daß, geſunden Verſtand zu beſitzen, noch nicht hinreicht, um Philoſoph zu ſein. Auch unſere Philoſophen ſuchen tief in das Weſen der menſchlichen Seele und der Natur einzudringen; aber deſto genauer unterſcheiden ſie von Philoſophie alle die Willkühr, alle die Machtſprüche, alle die Paradoxen, welche man in den Schriften der deutſchen Metaphyſiker findet. Wir wollen auch keine Philoſophie an und für ſich, wie die ſpeculative iſt, ſowie ſie durch

dieſe ihre Benennung ſelbſt andeutet. Philoſophie muß bei uns auf Künſte und Wiſſenſchaften ſowohl, als auf unſer Leben und Handeln unter den Menſchen angewandt werden können.“ — — „Wir verlangen beim Philoſophiren Einfachheit, guten, geſunden Verſtand, und dabei hauptſächlich gute Grundſätze, die vor allen Dingen nicht mit unſerer Religionslehre ſtreiten.“ Aber worin muß denn unſere Philoſophie beſtehen? Was iſt denn das wahre Studium der Philoſophie? „Metaphyſik und ſpeculative Philoſophie,“ ſagt van Heusde, „führen uns nicht dazu; dieſe bringen uns je länger je weiter von der wahren Philoſophie ab; aber das Leſen der Alten, das kritiſche Studium ihrer Schriften, das philoſophiſche Forſchen nach dem Sinn, der in ihrer Litteratur, in ihrer Kunſt und Wiſſenſchaft, namentlich in ihrer Philoſophie, bemerklich iſt, — das iſt es, was in dem Menſchen philoſophiſchen Sinn, wenn die Natur dieſen in ihn gelegt, weckt und nährt, und ihn lehrt, die Philoſophie einmal auf die rechte Art und Weiſe und zu den rechten Zwecken zu pflegen.“ — Wir müſſen alſo die Philoſophie nach van Heusde vorzüglich ſtudiren „durch das Leſen der Alten, inſonderheit durch das Leſen und Durchforſchen der Schriften des Plato.“ „Dieſes Studium war hier zu Lande in früherer Zeit, für unſere Vorfahren, und bleibt noch heut zu Tage für Viele unter uns, unſere Philoſophie.“ „Es bleibt dabei: die alte Litteratur, man ſage was man will, — ſie iſt die Philoſophie unſerer Nation.“ — So will denn van Heusde, daß wir uns in der Sokratiſchen Schule, hauptſächlich in der Schule des Plato, bilden, nicht um dadurch das Weſen der Dinge kennen zu lernen, — dies lehrt uns, wie van Heusde ſelbſt gerne geſteht, die Philoſophie des Plato eben ſo wenig, als die Metaphyſik des Ariſtoteles, — ſondern um dadurch die wahre Art und Weiſe, die rechte Methode des Philoſophirens und die Grundſätze zu lernen, welche uns bei dem Studium der Philoſophie leiten müſſen, um dieſe Grundſätze auf unſere Politik, auf unſere heilige Religionslehre anzuwenden; und, welche dieſe Methode und dieſe Grundſätze ſind, und wie dieſelbe zum wahren philoſophiſchen Studium der Künſte und Wiſſenſchaften und zur wahren

Digitized by Google

Bildung der Jugend müſſen angewandt werden, — das Alles hat er inſonderheit in ſeiner Sokratiſchen Schule darzulegen geſucht. — Wie nun weiter zum Studium der alten Litteratur auch vorzüglich Sprachſtudium erfordert wird, ſo gehört, wie van Heusde ſagt, auch Sprachſtudium wohl vorzüglich in den Kreis unſerer Philoſophie. Dieſes Studium iſt uns auch beſonders eigen. Und welch ein Schatz wahrer Philoſophie in den Sprachen, namentlich auch in unſerer Mutterſprache, verborgen liegt, wenn man auf die Bedeutung und Ableitung von Wörtern und Redensarten genau Acht gibt, das hat er auch in ſeiner Sokratiſchen Schule zu beweiſen geſucht, um zu zeigen, wie die natürliche Philoſophie, welche in den Sprachen liegt, wenn ſie nur mit philoſophiſchem in der Sokratiſchen Schule geübtem Sinn daraus entwickelt wird, die Principien der Sokratiſchen Schule treffend beſtätigt. „Aber," ſagt van Heusde in ſeinen Briefen, „wenn man ſo über Alles nachdenkt, ſo leuchtet es uns ein, daß wir zum rechten und zweckmäßigen Studium der Philoſophie vor andern Nationen viel voraus haben. Denn, wenn es wahr iſt, daß gleichſam unſere Natur und Anlage es mit ſich bringt, daß wir in den Schulen der Alten Philoſophie lernen, was hilft uns das nicht, um unſern philoſophiſchen Geſchmack zu bilden, um über philoſophiſche Gegenſtände gut ſchreiben zu lernen, mit Philoſophie uns für Leben und Handeln Nutzen zu verſchaffen, und, was nicht minder wichtig iſt, ſtill und ruhig unſern Weg zu gehen und uns vor allen den Luftſprüngen, allen den gewagten Hypotheſen, allen den Paradoxen und Orakelſprüchen Anderer, namentlich deutſcher Philoſophen, zu hüten! Aber auch die Aufmerkſamkeit, die uns wie angeborne Aufmerkſamkeit auf die Bedeutung von Wörtern und Ausdrücken, wie führt ſie uns nicht von ſelbſt zu beſtimmten Begriffen! Weil ſie zu wenig auf Wörter und Redensarten Acht geben, erſchweren andere Nationen ſich das Studium der Philoſophie und Wiſſenſchaften ſehr. Gebrauchen z. B. die deutſchen Schriftſteller, vorzüglich ſeit den Zeiten der Kant'ſchen Philoſophie, nicht beſtändig die nämlichen Wörter in ganz verſchiedener Bedeutung? Welch eine Verwirrung von Begriffen muß nicht dadurch

Digitized by Google

bei den Leſern entſtehen? Wie nachtheilig muß dieß auf den Schulunterricht, vorzüglich der Hochſchulen wirken?" — — „Die Deutſchen mit ihrem Enthuſiasmus, die ſich einer Sprache bedienen, welche in Reichthum von Wörtern und Redensarten ihres gleichen unter den neueren Sprachen nicht hat, links und rechts entnehmen ſie dieſem Ueberfluſſe Worte, ohne auf deren urſprüngliche und eigenthümliche Bedeutung Acht zu geben. Welch ein Glück haben wir alſo, wenn wir es nur zu ſchätzen und zu gebrauchen wüßten, daß wir gleichfalls eine überaus reiche und, noch mehr, wahr philoſophiſche Sprache beſitzen, und wegen unſerer natürlichen Anlage für grammatiſches ſowohl, als philoſophiſches Sprachſtudium, uns vor der Verwirrung von Begriffen und Ideen durch willkührlichen Gebrauch von Wörtern und Redensarten leicht hüten können!" u. ſ. w.

Das Angeführte wird hinlänglich darthun, wie van Heusde wollte, daß wir Niederländer zufolge unſerer Natur und Anlage philoſophiren und Philoſophie ſtudiren ſollen. Wenn er aber die Sokratiſche Schule ſo allgemein Philoſophie für das neunzehnte Jahrhundert nannte, wollte er denn nicht dieſe Art zu philoſophiren als die einzig wahre betrachtet und den Deutſchen und Franzoſen nicht weniger, wie den Niederländern empfohlen haben? — Dieß eben nicht. Hören wir nur, wie er ſich hierüber ausdrückt: „Aber welches iſt nun das beſte Studium der Philoſophie? Sollen wir dem unſrigen den Vorzug einräumen, und alſo uns bemühen, demſelben überall Eingang zu verſchaffen? Auf dieſe Weiſe würden wir uns, meiner Meinung nach, zu viel anmaßen, und es wäre dazu ungereimt. Das wäre eben ſo ungereimt, als wenn wir allen Nationen unſere Sprache, unſere Regierungsform, unſere Geſetze und Gebräuche aufdringen wollten. Auch wäre nichts verkehrter und heilloſer. Denn ſelbſt der metaphyſiſche Enthuſiasmus der Deutſchen iſt auch nicht ſo ohne Nutzen, wie es vielen von uns dünkt. Wenn er nicht in Schwärmerei ausartet, und alsdann, wie es mit aller Schwärmerei geht, blos aus Worten und leerem Schall beſteht, ſo weckt er die erhabenſten Ideen und Gefühle. Man muß nur die Kunſt des Suchens ver-

Digitized by Google

ſtehen, aber verſteht man ſie, ſo findet man in den Schriften von Kant, Reinhold, Fichte, Schelling, und wie vielen andern deutſchen Metaphyſikern eine reiche Fülle von Begriffen, die uns in Erſtaunen ſetzt. Die lebendige, allen Gefahren trozende, Phantaſie, mit einer eben ſo ſtarken Denkkraft vereinigt, welche Alles unternimmt, verleitet zwar zu manchem Mißgriff, womit wir zu ſcherzen pflegen; aber ſie führt auch zu Entdeckungen, wozu wir mit unſerem ruhigen Forſchen nicht gelangen würden." — — „Laßt uns nun zuſehen und die Deutſchen ihres Wegs gehen laſſen, eben ſo wie unſere anderen Nachbarn, die unterdeſſen auch je länger je mehr ſich der nämlichen ſpeculativen Philoſophie zuwenden: wofern wir nur, bei dieſem Zuſehen, aus ihren neuen Begriffen und Entdeckungen für unſere Philoſophie und vorzüglich für unſer Leben und Handeln Vortheil ziehen. Laßt uns weiter, um nicht bloße Zuſchauer deſſen zu ſein, was Andern widerfährt, durch unſer Beiſpiel, durch unſer Streben nach wahrer Philoſophie, namentlich durch unſer Schreiben über das rechte Studium derſelben, das für ſie zu bewirken ſuchen, was wir nach unſerer Natur und Anlage zu leiſten im Stande ſind. Denn wiſſen Sie, mein Freund, was ſie Alle wohl von uns lernen möchten. Es iſt dieß, daß die Jugend auf ihren Hochſchulen, ehe ſie das Gebiet der ſogenannten höheren Philoſophie betritt, vorher und ſo lang wie möglich in der Sokratiſchen Schule gebildet und unterrichtet werde. Dieß iſt unſer Glück, und wir müſſen es deſto mehr bei uns zu bewahren ſuchen, als wir ſehen, daß die Nothwendigkeit davon, vorzüglich bei unſern Verwandten, den Deutſchen, je länger je mehr gefühlt wird. Welche Fortſchritte haben ſie auch nicht ſeit den letzten vierzig, fünfzig Jahren, durch das Studium der alten Litteratur, hauptſächlich bei der Einrichtung ihrer Gymnaſien, darin gemacht!" — Man ſieht, der Hauptzweck von van Heusde mit ſeiner Sokratiſchen Schule iſt — wie ſoll ich es anders nennen? — Pädagogik. Sie muß eine Uebungsſchule ſein zur Entwickelung des philoſophiſchen Sinnes, eine Anleitung (ἐπαγωγή) zum rechten Studium der Künſte und Wiſſenſchaften, auch der Philoſophie, und nicht weniger zu Weisheit, wahrer Lebensweisheit.

Digitized by Google

In der Sokratiſchen Schule muß man Methode und Principien lernen, um ſie alsdann auf das Studium von Künſten und Wiſſenſchaften, und inſonderheit auf das Leben, anzuwenden. Für den Niederländer, der nach van Heusde weniger Anlage hat für ſpekulative Philoſophie, und ihr gar abgeneigt iſt, — für den Niederländer iſt die Sokratiſche Schule und das philoſophiſche Studium von Künſten und Wiſſenſchaften nach ihrer Methode und ihren Principien wohl die ganze Philoſophie; aber zugleich iſt ſie für die andern Nationen die einzig wahre Vorbereitungsſchule, das einzig wahre Erziehungs- und Bildungsmittel der Jugend, auch zum rechten Studium der ſpekulativen Philoſophie. Dieſer pädagogiſche und praktiſche Zweck, den man zur rechten Beurtheilung des Strebens von van Heusde nicht aus den Augen verlieren darf, zeigt ſich noch deutlicher in dem, was er folgen läßt: „Alſo können wir ſehr geſchickt, ſtatt bloße Zuſchauer deſſen zu ſein, was ſich in der gelehrten und philoſophiſchen Welt zuträgt, auch das unſrige beitragen, um, wenn auch nicht auf das Studium der Philoſophie bei andern Völkern, wenigſtens auf den Anfang dieſes Studiums, worauf es ſo ſehr ankommt, Einfluß zu gewinnen. Zu dieſer Abſicht habe ich denn auch hauptſächlich, wie Sie wiſſen, meine Initia, meine Briefe über höheren Unterricht, und nun zuletzt meine Sokratiſche Schule herauszugeben begonnen.“ — Die hier erwähnten Briefe über höheren Unterricht werden Ihnen aus den deutſchen Ueberſetzungen bekannt ſein; aber, wiewohl dieſe Arbeit eigentlich mehr direct zur Pädagogik zu gehören ſcheint, mit allen ſeinen Schriften hatte van Heusde nur einen einzigen Zweck, und — dieſer Zweck war pädagogiſch.

Frägt man endlich, was van Heusde will, wenn er die Sokratiſche Schule ſo beſtimmt Philoſophie für unſer, für das neunzehnte Jahrhundert nennt, ſo geben auch ſeine Briefe über das Studium der Philoſophie die deutlichſte Erklärung darüber ab: „Victor Couſin ſchrieb neulich: enfin, pourquoi ne le dirai-je pas? l'instruction publique est la grande affaire du dix-neuvième siècle. Das iſt wahr.“ — — „In dieſem unſerem neunzehnten Jahrhundert iſt die Sache des öffentlichen Unterrichts wirk-

lich eine Staatsangelegenheit, die große Angelegenheit der Völker geworden, bei uns eben ſo wohl, wie in Preußen, Frankreich, und aller Orten in Europa?" — — „Es iſt ein ganz anderer Zeitgeiſt in dieſem, als in dem verfloſſenen Jahrhundert. Damals war es die Zeit der Dichtung und der Erdichtung. Man entwarf in der Phantaſie allerlei Erziehungspläne, allerlei Staatsformen, allerlei Syſteme von Philoſophie, von Moral, von Religionslehre. Und man mußte ſich wirklich wundern, wie die Phantaſie in den ſchönen Künſten und Wiſſenſchaften ſowohl, als in der Philoſophie ſo manches ſchuf und zu Tage förderte." — — „Wo zeigt ſich jetzt der Scharfſinn, die Erfindungs-, die Schöpferkraft, wo, in einem Worte, das Genie in allen Fächern der Künſte und Wiſſenſchaften. Genie war damals in der That ſowohl, wie in der Sprache, das Kennzeichen des Jahrhunderts. Aber auch von der andern Seite, wie viele leere Traumgeſtalten gebar jene Zeit faſt täglich, wofür wir uns jetzt hüten! — Daß wir uns dafür hüten, bringt der Zeitgeiſt unſeres Jahrhunderts mit ſich. Wir laſſen uns nicht mehr gelegen ſein an allem, was gefällt und reizt, ſondern was Nutzen bringt. Wir müſſen, ſo pflegen wir zu ſagen, nicht mehr erdichten und eitele Luftſchlöſſer bauen, ſondern dasjenige darzuſtellen, dasjenige zu befördern und zu vervollkommnen ſuchen, was innern Gehalt hat und uns glücklich machen kann. Civiliſation heißt das Wort, welches ſeit Jahren in ganz Europa in eines jeden Munde iſt; und es iſt wahr, darum iſt es uns zu thun. Nicht länger wollen wir gleichſam in der Phantaſie Künſte und Wiſſenſchaften pflegen, aber ſie dem Staate dienlich machen, ſie zweckmäßig auf die Erziehung unſerer Kinder, auf die Reform und Verbeſſerung unſeres Staatsweſens, auf die Wiederherſtellung unſerer moraliſchen und religiöſen Angelegenheiten anzuwenden, dieß iſt es, was wir wollen, und es vergeht kein Tag, daß Europa keine Fortſchritte darin macht." — — „Faſſen wir namentlich unſere Philologie in's Auge. Wir müſſen geſtehen, die Alten wurden im vorigen Jahrhundert von einigen höchſt ſeltenen Männern, mit mehr Erfindung, Scharfſinn, mit mehr Genie, um noch einmal dieſes Wort zu gebrauchen,

Digitized by Google

ſtudirt, wie jetzt der Fall iſt; aber es war mehr für die Philologie ſelbſt, wie für die Staaten und deren höchſtes Intereſſe, daß man jene erſten Genien arbeiten ſah. In unſerer Zeit hingegen hat man einen Zweck, einen erhabenen und beſtimmten Zweck für die klaſſiſche Litteratur gewonnen; man will auf unſere Jugend wirken, um auf die rechte Weiſe ihren Geſchmack zu bilden, ihren Verſtand zu ſchärfen, und ihre moraliſchen Triebe zu bekräftigen." Und weiter gibt er denn zu erkennen, daß er hofft, auch durch das Veröffentlichen dieſer ſeiner Briefe „die große Sache, la grande affaire, wie Couſin ſagt, du dix-neuvième siècle, zu befördern; und dieß um ſo mehr, da dieſe Förderung wohl hauptſächlich von dem rechten Studium der Philoſophie abhängen wird. Keine ſpekulative Philoſophie, ſondern die alte ſokratiſche, wie ſie in den Schriften Plato's dargeſtellt iſt, ſie iſt es, welche das wahre Heil, die wahre Civiliſation Europa's, durch das rechte und zweckmäßige Studium der Künſte und Wiſſenſchaften fördern kann." — Kurz vorher hatte er ſich folgendermaßen geäußert: „Es iſt gar nicht zu ſagen, was das Studium der alten Litteratur und Philoſophie, vorzüglich der Sokratiſchen Philoſophie, bei einem jeden vermag, nicht blos um ihn zu einem gebildeten Menſchen zu erheben, aber auch — welcher Kunſt oder Wiſſenſchaft er ſich beſonders befleißigen möge — um ihm zu zeigen, wie er dieſelbe zu den rechten Zwecken betreiben ſoll. Nach Plato müſſen alle Künſte und Wiſſenſchaften, welcher Art ſie auch ſein mögen, nicht ſich ſelbſt zum Zweck haben; das ſchafft nichts Edeles und Großes; nein, ſagt er, ſie ſind Mittel zur Erreichung höherer Abſichten. Es iſt auch wirklich an dem. Denn, nimmt man dieß in Acht, und gibt man ſeinem Studium die Richtung, welche in der nämlichen Schule des Plato vorgeſchrieben wird, daß man nämlich, mit Rückſicht auf das Gute, das wahre Glück der Menſchen und der menſchlichen Geſellſchaft dadurch zu befördern ſucht, wie erhaben wird dann in unſerem Auge die Beſtimmung, wie hoch ſteigt dann die Würde des Naturforſchers, des Arztes, und inſonderheit des Rechtsgelehrten, des Staatsmannes, des Theologen!"

Digitized by Google

Fragen Sie nun, ob unſere Nation in dieſer Hinſicht mit van Heusde übereinſtimmt? ob er allgemeinen Beifall gefunden hat? — Großen Beifall hat er gefunden; aber doch vorzüglich bei denen, die ſchon in ihrer Jugend in ſeiner Schule gebildet waren, und denen er die nämlichen Anſichten mit ſeinem beredten Munde eingeflößt hatte. Auch Andere haben ihm ihren Beifall gezollt; und vielleicht wäre dieſer Beifall noch allgemeiner geweſen, wenn man ihn überhaupt beſſer verſtanden hätte; denn man kann nicht in Abrede ſtellen, daß jener praktiſche Zweck, jene pädagogiſche Tendenz des Studiums der Philoſophie, Litteratur und aller Wiſſenſchaften dem großen Haufen unſerer Nation wohlgefallen würde. Aber bei welcher Nation würde dieß dem großen Haufen nicht gefallen? Und, wenn man vielleicht im Auslande meint, daß deßwegen bei uns weniger wie anderwärts die Wiſſenſchaften um ihrer ſelbſt willen ſtudirt werden, ſo täuſcht man ſich und verkennt uns. Van Heusde hat denn auch mit ſeinen Anſichten und mit ſeiner Meinung über das rechte Studium der Philoſophie vielen, auch öffentlichen, Widerſpruch gefunden. Heftig iſt er beſtritten von Herrn F. C. de Greuve, einem katholiſchen Geiſtlichen, früher am Collegium philosophicum zu Löwen, nach der Trennung von Belgien in Gröningen Profeſſor der Philoſophie. Zuerſt veröffentlichte er eine Widerlegung des erſten Verſuchs einer philoſophiſchen Sprachforſchung von van Heusde; bald nachher Briefe zur Beantwortung der obgenannten Briefe von van Heusde, begleitet mit einer Fortſetzung der Widerlegung ſeiner philoſophiſchen Sprachforſchungen. Vorzüglich in dieſen Briefen zur Beantwortung iſt van Heusde oft mit Glück, und meiſtens ſehr behend mit ſeinen eigenen Waffen bekämpft. Auch der Leidener Profeſſor der Philoſophie, J. Nieuwenhuis, hat öffentlich der verkehrten Tendenz, welche van Heusde's Schriften in der Philoſophie etwa befördern könnten, kräftig zu ſteuern geſucht, und ſich namentlich gegen dasjenige erklärt, was van Heusde in dem nach ſeinem Tode erſchienenen vierten Theil der Sokratiſchen Schule über die Metaphyſik geſchrieben hatte. „Man kann", ſagt Herr Nieuwen-

huis, „unſterbliche Verdienſte beſitzen, und die allgemeine Hochachtung und Liebe ſeiner Zeitgenoſſen bis an und bis über das Grab genießen, und dennoch in manchen Stücken oder von einzelnen Wiſſenſchaften unglückliche, einſeitige, oberflächliche oder ganz verkehrte Anſichten haben. Und ſo ging es dem Herrn van Heusde in Hinſicht der Philoſophie unſeres Jahrhunderts.“ — — „Van Heusde, wie hoch er auch ſtand auf dem Gebiete der Litteratur und Geſchichte, ſtand nicht auf der Höhe der Philoſophie des neunzehnten Jahrhunderts.“ Und dieſem Urtheil des Leidener Profeſſors geben alle, welche ſich mit dem Studium der ſpekulativen Philoſophie hier zu Lande wirklich abgeben, gerne ihre Beiſtimmung.

Bei van Heusde habe ich ein wenig länger verweilen müſſen, weil ſeine Richtung eine ſo ganz eigene und beſondere, ein in Wahrheit eigenthümliches Phänomen in dem Studium der Philoſophie in Niederland iſt, — ob wir es gleich van Heusde nicht zugeben, daß ſeine Weiſe zu philoſophiren eigentlich die einzige Philoſophie ſei, welche mit der Natur und Anlage unſerer Nation übereinſtimmt. Wenigſtens darf man behaupten, daß es hier zu Lande immer wackere und ſelbſtſtändige Pfleger der Philoſophie, in der gewöhnlichen Bedeutung dieſes Wortes, gegeben hat und noch jetzt gibt.

Solch ein wackerer und ſelbſtſtändiger Philoſoph iſt der Utrechter Profeſſor der ſpekulativen Philoſophie und der Mathematik, J. F. L. Schröder, Deutſcher von Geburt, dem aber Niederland bereits lange ein zweites Vaterland geworden iſt. Sein Hauptwerk iſt eine, in der niederdeutſchen Sprache geſchriebene, ſehr ausführliche Abhandlung unter dem Titel: Beitrag zur Betrachtung der Wahrheit der menſchlichen Erkenntniß, herausgegeben von der dritten Klaſſe des königlich Niederländiſchen Inſtitutes, als den dritten Theil ihrer Denkſchriften in den neueren Sprachen. Es kann meine Abſicht nicht ſein, und Sie erwarten es auch nicht von mir, Ihnen den Inhalt dieſer ſehr breiten Schrift auszugsweiſe mitzutheilen. Der Hauptzweck, den Herr Schröder mit dieſer in mancher Hinſicht ſehr merkwürdigen Schrift ſich ſtellte, iſt, die Grundwahrheiten

Digitized by Google

aufzuſuchen und nachzuweiſen, worauf, wie auf einer feſten Grund= lage, das Syſtem der Philoſophie aufgeführt werden kann. Er läßt ſich hierbei leiten durch dieſes Princip: Was ſich mit der größten Deutlichkeit und Kraft als die unmittelbare Ausſage des menſchlichen Bewußtſeins vernehmen läßt, muß für wahr gehalten werden, und iſt eine Grund= wahrheit. Aus dieſem Princip leitet er dann einige Grund= wahrheiten her, welche er gegen den Skepticismus, den ge= wöhnlichen Idealismus und den Kantiſchen ſogenannten transſcen= dentalen Idealismus vertheidigt, und welche er ſodann, gleichwie Axiomate in der Mathematik, vorausſchicken will, um daraus nach einem geſetzlich logiſchen Verfahren, durch richtige Schlüſſe und Folgerungen, wieder andere Wahrheiten herzuleiten. „Auf dieſe Weiſe", ſagt er, „wird es möglich ſein, daß die Philo= ſophie einſt eine Wiſſenſchaft werde, wovon ſie jetzt noch weit ent= fernt iſt. Dieſe Wiſſenſchaft oder dieſes philoſophiſche Syſtem wird zwar immer von geringem Umfange ſein, aber einen unendlich höheren Werth haben, wie ein Chaos von Hypotheſen und Macht= ſprüchen, oder eine Zuſammenſtellung gewiſſer und ungewiſſer Sätze." — Dieſes Wenige wird wohl hinreichend ſein, um Sie mit dem Standpunkt, den der Herr Schröder einnimmt, im Allgemeinen bekannt zu machen. Mit der Richtung, welche die Philoſophie in Deutſchland nach Kant durch Schelling und Hegel genommen, ſcheint Herr Schröder ſich wenig vertraut gemacht zu haben; we= nigſtens ſieht er darin keinen Fortſchritt, ſondern vielmehr einen Zurückſchritt. Das Unternehmen Ihres Vaters nennt er irgend= wo in einer Anmerkung groß, größer, wie ein Philoſoph vor ihm je gewagt hat; aber von deſſen Verſuch, um aus den Sätzen A = A, Ich = Ich, Das Ich ſetzt ſich ſelbſt, und ſetzt das Nicht= ich, die ganze Philoſophie in materieller und formeller Hinſicht herzuleiten, und daraus die ganze körperliche und pſychiſche Natur zu erklären, ja zu conſtruiren, ſagt er: „Kann man es einem Manne von geſundem Verſtande übel deuten, daß er bei ſolchem Geſchwätz, Vermeſſenheit und eitelen Verſuchen lächelt?" Hierauf läßt er die Worte folgen: „Nicht ohne Grund würde man behaupten können:

Nichts iſt ſo ſeltſam und ungereimt, was nicht von dieſem oder jenem deutſchen Philoſophen, ſeit dem Aufkommen der Kantiſchen Philoſophie bis jetzt, verkündigt und von einer größeren oder kleineren Menge von Leſern und Zuhörern hoch geprieſen iſt. Die Geſchichtſchreiber der Philoſophie ermangeln auch nicht, den Scharfſinn, die Weisheit, das ächt philoſophiſche Talent und die Selbſtſtändigkeit ſolcher Philoſophen ſehr zu rühmen, ſie als eine Zierde Deutſchlands aufzuweiſen, welche die wahre Philoſophie zu einer höheren Stufe gebracht haben, als ſie je in einem andern Lande erreicht hat, und die übrigen Nationen der Welt, unter denen dieſe Philoſophen weniger bekannt ſind, zu bemitleiden, daß dieſe Quellen der Weisheit ihnen nicht zugänglich ſind —; da der Gebrauch von deren geiſtreichem Waſſer ihnen die erforderliche Kraft geben würde, um mit dieſen muthigen Wanderern jenen hohen umwölkten Berg zu erſteigen, während ſie jetzt verurtheilt ſind, in den niedrigen Thälern des geſunden Menſchenverſtandes zu verbleiben, und die Wolken nur aus der Ferne zu ſehen. — Man kann ſich wundern, daß ſo etwas in Deutſchland ſtattfindet, in einem Lande, das mit Recht der Sitz Minerva's zu heißen verdient, das in allen Fächern der Gelehrſamkeit, Wiſſenſchaft und Kunſt, vorzügliche Männer hervorgebracht hat, und auch noch in dieſen Tagen Philoſophen in dem wahren Sinne des Wortes aufzuzeigen hat, welche zur Beförderung von Wahrheit und Aufklärung kräftig und fruchtbar mitwirken, wodurch die Philoſophie, trotz jenem Schwindelgeiſt, wirkliche Fortſchritte gemacht hat. Man bedenke aber, daß im Zeitalter des Sokrates, Plato und Ariſtoteles auch viele Sophiſten auftraten, die gewiß nicht ſo einfältig und unwiſſend waren, wie Plato ſie vorſtellt, aber die mehr ihre eigene Ehre, Ruhm und Vortheil, als die Wahrheit, ſuchten und ehrten, und ſolche — — müſſen als treuloſe Unterthanen im Reiche der Wahrheit betrachtet werden, und ſind deſto mehr der Verachtung werth, je vorzüglicher die Gaben und Talente ſind, womit eine wohlthätige Vorſehung ſie ausgerüſtet hat, und wodurch ſie zur Aufklärung und Bildung kräftig hätten wirken können."

Digitized by Google

Aus dieſer Expectoration wird wohl ſo viel einleuchten, warum der Herr Schröder dem Gange der Philoſophie in ſeinem eigentlichen Vaterlande ſo wenig hat folgen können.

In Gelehrſamkeit und ausgebreiteter Beleſenheit zeichnet ſich inſonderheit aus der bereits erwähnte Leidener Profeſſor Jacob Nieuwenhuis. Mit Allem, was im Auslande, namentlich in Deutſchland, über Philoſophie geſchrieben wird, iſt er ſehr vertraut. Schon im Jahre 1809 erſchien ſeine bei der zweiten Abtheilung der Teylerſchen gelehrten Societät gekrönte Preisſchrift über die Anwendung der metaphyſiſchen Principien auf die Phyſik. Später hat er nebſt einzelnen Abhandlungen herausgegeben die obgenannte Kritik des vierten Theils von van Heusde's Sokratiſcher Schule, eine lateiniſch geſchriebene Logik, zu ihrer Zeit auch in deutſchen Zeitſchriften vortheilhaft beurtheilt, und Elementa Metaphysices historice et critice adumbrata. Pars I. historica. L. B. 1833. Der zweite dogmatiſche oder ſyſtematiſche Theil iſt bis jetzt noch nicht erſchienen. Den Standpunkt, den Herr Nieuwenhuis jetzt eingenommen, hat er aber ſchon in dieſem erſten Theil deutlich genug angedeutet. Nachdem er nämlich die verſchiedenen Meinungen der Philoſophen über die menſchliche Erkenntniß und der Menſchen Erkenntnißvermögen, erſt bei den Alten, und ferner bei den Neueren, angegeben und beurtheilt hat, gelangt er zuletzt an die Philoſophie von Hermes, worüber er ſich folgendermaßen vernehmen läßt: »Omnium recentiorum, qui de cognoscendi principiis et facultate sunt philosophati, nullus facile hanc rem gravissimam tam perspicue et egregie confecisse videtur, quam Georg. Hermes v. Cl., cujus merita in universam philosophiam et Theologiae studia summo jure celebrantur, hodieque latissime patent in Borussicis inprimis regionibus ad Rhenum jacentibus, aliisque Germaniae partibus.« — Nach einer kurz gefaßten Angabe der Lehre von Hermes über die Wahrheit und Gewißheit der menſchlichen Erkenntniß fährt er mit dieſen Worten fort: »Hisce igitur investigationibus *de vero et certo in cognitione humana* ad finem egregie perductis, Hermesius explicita atque inventa felicissimo successu adhibet ad gravissima

Theologiae naturalis, philosophiae, psychologicae et moralis argumenta perquirenda, quae omnia exponere longum sit, neque hoc loco necessarium; sed iis omnibus lectionem operis (Philoſophiſche Einleitung in die chriſtkatholiſche Theologie) enixe commendo, qui non tantum de cognitionis humanae principiis quid verum certumque sit scire cupiunt, verum etiam, quid recta ratio doceat de rebus divinis atque humanis, quid praestare non possit et quo tandem modo haec ipsa ratio concilianda sit cum revelationis *divinae auctoritate et origine.*" — Er ſchließt mit der Erklärung, daß es ihm zwar nicht unbekannt iſt, daß noch viele andere Philoſophen aufgetreten ſind, die neue Syſteme über die menſchliche Erkenntniß zu Tage gefördert haben, ſowie Ohlert, Wagner, Gerlach, E. Schmidt, E. Reinhold, G. E. Schulze und andere; aber daß man die Schriften dieſer Aller, trotz ihrer Gediegenheit, bei der Frage nach der Gewißheit der menſchlichen Erkenntniß wohl entbehren kann, wenn man nur die Schrift des Hermes geleſen hat; — daß er auch in ſeiner Ueberzeugung nicht erſchüttert iſt, durch die Einwendungen gegen die hermeſiſche Philoſophie von v. Sieger und einem Recenſenten in der Allg. L. Z. vom Februar 1833, Nr. 16, ſondern lieber den Gelehrten beitritt, welche die hermeſiſche Weiſe zu philoſophiren weiter zu vervollkommnen und kräftig zu vertheidigen ſich bemühen, ſowie Elvenich, Braun, Biunde, Baltzer, von Droſte-Hülshoff, und andere *viri clarissimi.* — Ob der Herr Nieuwenhuis noch jetzt ein Hermeſianer ſei, kann ich nicht beſtimmt ſagen. Der Bannfluch, durch den römiſchen Pabſt über die hermeſiſche Philoſophie ausgeſprochen, wird wenigſtens bei ihm, dem lutheriſchen Proteſtanten, wohl ohne Wirkung geblieben ſein.

Schon früher habe ich bemerkt, daß es noch einige Kantianer unter uns gebe, alte Zeugen der günſtigen Aufnahme, welche die Philoſophie des großen Königsberger bei uns gefunden. Zu dieſen gehört namentlich der reformirte Dorfprediger J. J. le Roy, wie ſich noch aus ſeiner letzten Schrift entnehmen läßt, die er in der niederdeutſchen Sprache herausgegeben hat, unter dem Titel:

Die Philoſophie nach ihrer Form und ihrem Inhalt betrachtet, Gröning. 1841. Wie in früheren Schriften, ſo ſucht er auch in dieſer letzten aufs Neue, und, wie er ſelbſt hofft, noch beſſer und deutlicher, als vorher, den wahren Sinn der kantiſchen Philoſophie zu erörtern; ſie gegen ihre Widerſacher, ſowie jetzt gegen Prof. Schröder, früher auch ein Kantianer, jetzt aber, wie er in ſeinem Werke über die Wahrheit der menſchlichen Erkenntniß gezeigt hat, ein Abtrünniger, zu vertheidigen, und als die einzig wahre Philoſophie ſeiner Nation zu empfehlen. Sie müſſen aber wiſſen, daß der Herr Le Roy in dem feſten Glauben ſteht, daß er eigentlich allein den wahren Sinn von Kant verſtanden hat; ja, er will gar geſtehen, daß, im Falle die gewöhnliche Auffaſſung der Meinung Kant's, welcher auch Prof. Schröder gefolgt iſt, die richtige wäre, kein ungereimteres Syſtem hätte können aufgefunden werden, das der deutlichen Stimme unſeres Bewußtſeins mehr zuwider wäre. Die gewöhnliche Auffaſſung der Meinung Kant's nennt Le Roy platt, und leitet ſie daraus her, daß man an dem Buchſtaben einiger Ausdrücke und Redensarten von Kant hangen blieb, während man deſſen wahre Meinung nur durch eine genaue Vergleichung und aus dem ganzen Zuſammenhang der von ihm angeſtellten tiefſinnigen Unterſuchungen zu erkennen vermag. Er iſt zwar geneigt zu geſtehen, daß jene Ausdrücke und Redensarten, wenn ſie ſo platt nach dem Buchſtaben und in der gewöhnlichen Bedeutung der Wörter genommen werden, wirklich zu Mißverſtändniſſen Veranlaſſung geben, und „daß dieſes Mißverſtändniß verſtärkt wird durch einige nähere Erklärungen von Kant, wobei er, wie es ſcheint, durch das eifrige Beſtreben, um das Unterſcheidende ſeines Syſtems von der alten Anſicht recht kräftig zu bezeichnen, bisweilen ſich in der That zu unbeſtimmt und unbedachtſam äußert, wiewohl er für ſich ſelbſt dennoch einen geſunden Sinn damit verbindet. So ſagt er z. B. daß, wenn unſere Weiſe des Wahrnehmens weggenommen würde, auch alle Beziehungen der Gegenſtände in Raum und Zeit, ja Raum und Zeit ſelbſt, verſchwinden würden; — daß die Gegenſtände der Er-

fahrung niemals an ſich ſelbſt, ſondern nur in der Erfahrung, gegeben ſind, und außer derſelben gar nicht exiſtiren" rc. — Die Meinung des Herrn Le Roy iſt dieſe: Der Hauptſatz der kritiſchen Philoſophie, daß wir die Dinge nicht kennen, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, ſondern wie ſie uns vorkommen oder erſcheinen, — dieſer Satz bedeutet keineswegs, daß das, was wir kennen, keine wirklichen Dinge, ſondern bloße Vorſtellungen ſind; — ja nicht einmal dieß, daß wir nichts Weſentliches von den Dingen, ſondern nur von dem Eindruck, den die Dinge auf uns machen, etwas zu erkennen vermögen. Nur dieſes wird damit ausgeſagt: erſtens, daß wir die innere Natur und Beſchaffenheit der Dinge nicht weiter kennen, als in ſoweit ſie uns durch die Empfindung kenntlich werden; wobei es aber problematiſch bleibt, ob ſie außer dem, was wir von ihnen empfinden, innerlich in ſich ſelbſt auch noch etwas Anderes ſind, wovon das Aeußere nur eine bloße Wirkung, eine Vorſtellung oder Erſcheinung ſei. Wir kennen von den Dingen bloß die Beziehungen, worin ſie zu uns und zu einander ſtehen, die aber, obgleich weſentliche, dennoch bloße Beziehungen bleiben, und keine inneren Eigenſchaften ſind. — Das Zweite beſteht dann hierin, daß wir jene Beziehungen uns nur anſchaulich vorſtellen können, ſo wie ſie in den Formen unſerer Sinnlichkeit, in Raum und Zeit, unſeren Sinnen erſcheinen. — Unſer Geiſt, unſer Empfindungs- und Auffaſſungsvermögen, hat gewiſſe beſtimmte Formen, denen Alles, was uns kenntlich wird, nothwendig unterworfen iſt. „Nach dieſer Form unſeres Geiſtes muß auch die Form der für uns durch die Empfindung kennbaren Dinge nothwendig geeignet ſein; — nicht in dem Sinne, wie viele es unrichtig verſtehen, als ob die Gegenſtände erſt dadurch dieſe Form (oder dieſes Anſehen) erhielten, welche demnach unſere Vorſtellungsweiſe ihnen mittheilen würde, und welche deßhalb ſelbſt in einer bloßen Vorſtellung beſtehen würde, welcher außer der Vorſtellung nichts Weſentliches entſpräche, — ſondern in dem Sinne und deßwegen, weil jeder Gegenſtand bereits in ſich ſelbſt Uebereinſtimmung haben muß mit dem Vermögen, wodurch ſein Vorſtellen bewirkt werden ſoll, und folglich alle Gegenſtände, die in dieſer Form unſeres

Geiſtes aufgenommen werden können, auch nothwendig die nämliche Form in ſich ſelber haben müſſen. Sie ſelbſt müſſen in der Zeit, und (wenn ſie äußere Gegenſtände ſind) auch in dem Raum ſein, ſucceſſiv exiſtiren und weſentlich ausgedehnt ſein. Sie ſelbſt müſſen eine gewiſſe Quantität und Qualität, ein gewiſſes beſtimmtes Maaß von Realität haben, die ſich ſinnlich vorſtellen läßt; ſie ſelbſt müſſen in ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt Selbſtſtändigkeit oder Eigenſchaft ſein, als Urſache und Wirkung verbunden ſein, und in Wechſelwirkung ſtehen. Die Möglichkeit, die wirkliche oder gar die nothwendige Exiſtenz, welche wir in Uebereinſtimmung mit der Form unſeres Geiſtes ihnen beilegen, iſt in ihnen ſelbſt begriffen, und nicht blos in unſerer Vorſtellung". Mit andern Worten: Alles, was uns kenntlich werden ſoll, muß geſchickt ſein, um in die Form unſeres ſinnlichen Empfindungsvermögens und weiter in die unſeres Verſtandes oder Auffaſſungsvermögens aufgenommen und erfaßt zu werden; es muß ihr angemeſſen ſein, mit ihr übereinzuſtimmen, dazu paſſen; ſonſt kann es nicht zu unſerer Erkenntniß kommen. Somit iſt denn die Form alles deſſen, was durch die Empfindung zu unſerer Kenntniß wird kommen können, ſchon a priori, und alles deſſen, was wirklich durch die Empfindung zu unſerer Kenntniß gekommen iſt, auch a posteriori, uns bekannt. Die Form, worin die Gegenſtände ſich unſern Sinnen und unſerem Verſtande darthun, iſt wirklich etwas Reales. Was dieſe Form nicht hat, überſteigt unſere Faſſungskraft.

Wer wird es läugnen, daß dieſe Auffaſſung des Herrn Le Roy dem gewöhnlichen, geſunden Menſchenverſtand ſehr annehmlich erſcheinen muß? Eine andere Frage iſt es freilich, ob dieß wirklich die Meinung von Kant, der wahre Sinn ſeines transſcendentalen Idealismus ſei. Und fragen ſie, wie Le Roy ſeine Meinung beweiſet? Dieſer Beweis muß hauptſächlich auf einer ihm eigenthümlichen Erklärung deſſen beruhen, was Kant meine, wenn er von Dingen an ſich oder an ſich ſelbſt ſpricht. Dieſen Ausdruck hatte Kant, wie er ſagt, der Philoſophie von Leibnitz entnommen, der von an oder für ſich ſelbſt beſtehenden Dingen ſprach (res, entia per se), welche wir durch

den reinen Verſtand in ihrem wahren inneren Weſen erkennen könnten, nämlich die ſogenannten substantiae simplices oder Monaden, deren Erſcheinung weiter nichts wie die verwirrte ſinnliche Vorſtellung ſei. Die Dinge an ſich ſelbſt, welche Kant meinte, waren alſo die Dinge, ſowie Leibnitz ſich dieſelben durch den Verſtand dachte; es waren ſeine Monaden. Im Gegenſatz mit Leibnitz behauptete nun Kant, daß die Exiſtenz ſolcher Dinge an ſich ſelbſt, ſolcher nur durch den Verſtand denkbarer Weſen, oder bloßer Verſtandeswesen, uns ſchlechterdings unbekannt ſei, und daß wir nichts mit Gewißheit davon ſagen können; — daß, was wir kennen, nicht ſolche Gegenſtände des reinen Verſtandes oder Monaden ſind, ſondern Gegenſtände der Empfindung oder Erſcheinungen, — Dinge, die uns blos durch die Empfindung kenntlich werden, und wovon wir auch weiter nichts wiſſen noch ſagen können, als was die Empfindung uns davon lehrt. Mit Grund konnte er alſo ſagen, und dieß bezeichnet gerade das Eigenthümliche ſeiner Philoſophie ſehr genau und treffend: „daß in der ſinnlichen Erfahrung allein Wahrheit ſei, aber in dem Verſtande (ſowie die ganze Erdichtung der Monadenlehre) eitel Schein“. Dieß war es, was er den transſcendentalen Idealismus nannte, im Gegenſatz zu Berkeley's empiriſchem Idealismus. Zufolge dieſes Letzteren waren die Gegenſtände der Empfindung bloße Gedanken in uns; aber nach Kant iſt das, was wir empfinden, das Wirkliche; — es exiſtiren Gegenſtände außerhalb der Vorſtellung, aber was wir davon mit dem reinen Verſtande als für ſich ſelbſt beſtehende Monaden uns denken, das ſind bloße Vorſtellungen und Ideen, ohne daß wirkliche Gegenſtände ihnen entſprechen. — Daß nun Kant die Dinge, welche wir nur als Erſcheinungen, das heißt, als durch die Empfindung uns bekannt werdende Dinge, kennen, bisweilen Vorſtellungen, und zwar bloße Vorſtellungen, Vorſtellungen in uns, nannte, dieß war, zumal das letzte, wohl ein wenig ſtark geſprochen, muß aber nicht weiter gezogen werden, als er es verſtanden haben wollte. Es bedeutet Dinge, die uns nicht durch Ableitung aus gewiſſen Begriffen mittelſt des Verſtandes, aber durch eine an-

Digitized by Google

ſchauliche Vorſtellung kennbar werden; ſo daß dieſes Wort bei ihm eine Zweideutigkeit, oder vielmehr eine doppelte, ſowohl objective, wie ſubjective Bedeutung hat, und nicht weniger die Dinge ſelbſt, welche uns kennbar werden, indem ſie ſich uns vorſtellen, als die Vorſtellungen bedeutet, welche dadurch unmittelbar in uns erregt werden, und genau damit übereinſtimmen, — bald mehr das Eine, bald mehr das Andere, und dann wieder beides zugleich.

Dieß wird genügen über die Weiſe, wie Herr Le Roy die kantiſche Philoſophie verſteht. Mit der neueren deutſchen Philoſophie iſt er auch wenig bekannt. Dieß ergiebt ſich ſchon aus ſeiner mit Zuſätzen und Anmerkungen vermehrten niederdeutſchen Ueberſetzung von Kannegießer's Abriß der Geſchichte der Philoſophie. Die nach Kant aufgekommenen Syſteme von Fichte, Schelling und Hegel haben nach Le Roy in dem unrichtigen Verſtehen der wahren Meinung Kant's ihren Grund. — Noch muß ich hinzuſetzen, daß Herr Le Roy mit ſeiner Auffaſſung der kantiſchen Philoſophie nicht nur den Glauben an eine beſondere göttliche Offenbarung, ſondern auch die ſtrengſte kirchliche Orthodoxie (nämlich die der reformirten und contraremonſtrantiſchen Glaubensartikel und Canones) ſehr wohl vereinigen kann.

Es iſt hier auch an der Stelle, unſern ſcharfſinnigen Philoſophen, philoſophiſchen Sprachforſcher und tiefſinnigen Dichter, den hochbejahrten, aber noch keineswegs abgelebten, J. Kinker anzuführen, der, erſt Advokat, dann Profeſſor der niederdeutſchen Sprache und Litteratur in Lüttich, nach der belgiſchen Revolution in ſeiner Vaterſtadt Amſterdam privatiſirt. Früher ein eifriger Kantianer, verſchmäht Herr Kinker jetzt dieſen Namen, da er nur kritiſcher Philoſoph zu heißen verlangt. Seine letzten Schriften ſind ſeine Briefe über das Naturrecht, und ein im Jahr 1830 in der dritten Klaſſe des königl. niederländiſchen Inſtitutes vorgeleſener Verſuch zur Beantwortung der Frage: Welchen Nutzen kann die empiriſche allgemeine Sprachkunde der höheren Philoſophie bringen? — welcher dem vierten Theil der Denkſchriften jener Klaſſe in den neueren

Sprachen einverleibt iſt. In dieſen beiden, in der Mutterſprache verfaßten, auch ſonſt gehaltvollen Schriften hat er ſeine Abweichung von dem kantiſchen Syſteme bereits mehr oder weniger deutlich dargelegt. Vollſtändiger gedenkt er ſeine Meinung zu entwickeln, in einem franzöſiſch geſchriebenen Werke, womit er ſeit einiger Zeit beſchäftigt iſt, und das den Titel führen wird: Essai sur le dualisme de la raison humaine, resultant de l'expérience externe et l'expérience interne, et consideré dans son rapport avec la philosophie critique. — Kant hat behauptet, ſagt Herr Kinker, daß wir die Stammbegriffe oder Kategorien bloß auf die äußere Erfahrung oder die Erſcheinungen des äußeren Sinnes anwenden dürfen, nicht aber auf die innere Erfahrung unſeres Selbſtbewußtſeins oder die Erſcheinungen des inneren Sinnes. Dieß war aber ein Irrthum, eine Einſeitigkeit, wodurch ſeine ganze Philoſophie ein einſeitiges Syſtem geworden iſt. Auch hat Kant ſeine Behauptung ganz unbegründet gelaſſen; er hat die Begründung nicht einmal verſucht, ſelbſt da nicht, wo dieß an der Stelle geweſen ſein würde. Die beiden einzigen Stellen in ſeiner Kritik der reinen Vernunft, wo die Anwendung der Kategorien auf die Erſcheinungen des inneren Sinnes beſeitigt wird (Elementarl. II. Th. I. Abtheil. II. Buch II. Hauptſt. III. Abſchn. Syſtematiſche Vorſt. aller ſynth. Grundſ. S. 291, und Kritik aller ſpekul. Theologie, S. 710. II. 5te Aufl.), beweiſen es keinesweges. Dann erſt wird die Kritik der reinen Vernunft die vollſtändigen Grundzüge aller für den Menſchen möglichen Wiſſenſchaften enthalten, wenn ſie durch die Anwendung der Kategorien auf die innere Erfahrung eben ſo viele moraliſche Grundſätze des Verſtandes aufgeſtellt haben wird, als die, welche jetzt bloß für die materielle Natur entwickelt ſind. Auf dieſe Weiſe wird es erſt ein vollkommenes architektoniſches Gebäude werden, wovon Kant unglücklicher Weiſe nur einen Flügel, an der Seite unſerer objectiven Erkenntniß, aufgeführt hat, da er indeſſen den ſubjectiven Flügel nicht einmal begonnen hat; und man erhielt, ſtatt deſſen, in der Kritik der praktiſchen Vernunft einen neuen, aber mit unſerer objectiven Erkenntniß übel zuſammenhän-

genden Dogmatismus. In der Kritik der praktiſchen Vernunft verläßt Kant ſeinen erhabenen kritiſchen Standpunkt, ſein wahres Gebiet, um ſich in eine, ſeiner Kritik der reinen Vernunft völlig widerſtreitende, überſinnliche Glaubenslehre zu verſenken, und dadurch zu den Verirrungen Anlaß zu geben, welche die Syſteme von Fichte, Schelling und Hegel erzeugt haben. — Durch die Anwendung der Kategorien auf den inneren, ſowohl als den äußeren, Sinn entſteht freilich ein Dualismus der menſchlichen Kenntniß, eine Antinomie für die menſchliche Vernunft, — nicht zwiſchen den objectiven Begriffen gegen einander, nicht in jedem Fache der Kritik, an und für ſich betrachtet, nicht zwiſchen Grundſätzen eines jeden der beiden Fächer, ohne auf ihre Verbindung zu achten, ſondern — zwiſchen den zwar analogiſchen, aber antithetiſchen Richtungen der Kosmologie und Pſychologie, zwiſchen zwei wohl relativen, aber diametral entgegengeſetzten Wahrheiten, deren eine zu einer abſoluten Schickſalslehre und einem abſoluten Materialismus, die andere zu einer abſoluten Freiheitslehre und einem abſoluten Spiritualismus, hinleitet; doch aber weil es nur relative Wahrheiten ſind, ſo laſſen beide aus einem höheren Geſichtspunkt, als dem der Erſcheinungen, betrachtet, ſich ſehr wohl in Eine abſolute Wahrheit auflöſen und vereinigen. Und dieſes, ſagt Herr Kinker, würde denn auch kein neues Syſtem ſein, ſondern das Syſtem von Kant, aber in ſeiner vollkommenen Vollendung. — Mehr, als dieſe allgemeinen Grundzüge, kann ich Ihnen nicht mittheilen, weil ich nämlich ſelbſt nichts mehr davon weiß; aber ſie werden hinreichen, um zu zeigen, welch' ein ſelbſtſtändiger und origineller Denker Herr Kinker iſt, und um mit Verlangen der Erſcheinung ſeines Essai sur le Dualisme de la raison humaine entgegenzuſehen. — An heftigen Ausfällen auf die neuere deutſche Philoſophie, in ſo weit ſie den Kriticismus verlaſſen, wird es darin nicht fehlen. Inſonderheit iſt chriſtliche Philoſophie und philoſophiſches Chriſtenthum Herrn Kinker ein wahrer Stein des Anſtoßes, an dem er immer rüttelt; weßwegen er auch dem alten Schelling und Stahl, und auch Ihnen, nicht ſehr ge-

neigt iſt. Von Hegel geſteht er, daß er ein völlig conſequentes und wohl zuſammenhängendes philoſophiſches Syſtem gegeben hat, — den einzigen haltbaren Dogmatismus, wenn man den Boden des Kriticismus verläßt. — Daß Herr Kinker die ganz eigene Auffaſſung der kantiſchen Philoſophie durch Le Roy verwirft, brauche ich wohl nicht zu ſagen.

Noch haben wir hier einen Kantianer, deſſen ich wenigſtens mit einigen Worten erwähnen muß, und zwar einen ächten Kantianer, den Herrn J. A. Bakker zu Rotterdam, bildender Künſtler, aber ein Dilettant, oder vielmehr ein Autodidact von vielſeitiger hiſtoriſcher, litterariſcher und philoſophiſcher Gelehrſamkeit. Er hat verſchiedene Abhandlungen herausgegeben; die vorzüglichſte iſt wohl eine im J. 1834 von der Utrechter Societät der Künſte und Wiſſenſchaften gekrönte Preisſchrift über die deutſche Philoſophie ſeit den letzten fünfzig Jahren. Wie das Urtheil eines Mannes, der auf dem kantiſchen Standpunkt ſteht, hierüber ausfallen mußte, brauche ich Ihnen wohl nicht zu ſagen, eben ſo wenig als daß ſeine Arbeit nicht geeignet war, den rechten Verſtand und die wahre Würdigung der neueren deutſchen Philoſophie hier zu Lande zu fördern.

Daß die Hegelſche Philoſophie unter uns bis jetzt wenig in Aufnahme gekommen iſt, habe ich ſchon früher geſagt. Dennoch hat ſie hier einzelne Anhänger gefunden. Es iſt gar ein Verſuch gemacht, ihr durch die Herausgabe einer Zeitſchrift mehr Eingang zu verſchaffen. Dieſer Verſuch ging aus von einem im Haag anſäßigen deutſchen Arzt, Dr. Kiehl. Er war Herausgeber einer in niederdeutſcher Sprache geſchriebenen Zeitſchrift für Philoſophie, die ſich aber nur drei Jahre hat halten können. Die namhafteſten Mitarbeiter waren Dr. van Ghert, damals ein eifriger Magnetiſeur, und der Juriſt Dr. Bakkerkorff. Später haben ſie durch den Ankauf einer bereits beſtehenden Zeitſchrift, die unter dem Titel Athenaeum herauskam, den Verſuch wiederholt; aber auch dieß war vergebens: bald ging das Athenaeum ein.

Der obengenannte Gröninger Profeſſor de Greuve iſt, wie ich glaube, zwar kein Hegelianer, aber er hat doch in einer

niederdeutſchen Ueberſetzung von Heinrich Schmid's Vorleſungen über das Weſen der Philoſophie, die er mit vielen Zuſätzen verſehen, die Hegel'ſche Philoſophie gegen das Böſe, das man von ihr ſagt, ſo ſehr in Schutz genommen, daß er nicht nur gezeigt hat, wie er ihren Werth anerkenne, ſondern auch, daß er ihr günſtig ſei. Er geht ſelbſt ſo weit, daß er die Beſchuldigung des Pantheismus von ihr abwälzen will. Herr de Greuve hat auch angefangen, eine ziemlich ausführliche Widerlegung des Leben Jeſu von Strauß herauszugeben, namentlich auch mit der Abſicht, um zu zeigen, daß dieſes Werk von Strauß kein ächtes Kind der Hegel'ſchen Philoſophie iſt. Veranlaſſung zur Herausgabe einer Widerlegung des ganzen Werkes von Strauß erhielt er aber dadurch, daß ein Gröninger Buchhändler, der Verleger eines ziemlich aufrühreriſchen Wochenblattes: De tolk der vryheid (Der Herold der Freiheit), eine Ueberſetzung jenes Werkes anzeigte, und eine Subſcription darauf eröffnete.

Laut erhob man ſeine Stimme gegen das gottloſe Unternehmen des Gröninger Buchhändlers und des Ueberſetzers, den der Ruf auch bald bekannt machte. Oeffentlich in den Zeitungen warnte man die Laien, ihr gutes Geld doch nicht zu verſchwenden, und auf das Buch zu ſubſcribiren: „es ſei nur für Gelehrte geſchrieben; es komme zu viel Lateiniſch, Griechiſch und Hebräiſch darin vor;“ u. ſ. w. Der Buchhändler-Verein zu Amſterdam hielt ſich auch für mitberufen, für das Heil der Kirche zu wachen, und ließ ein Rundſchreiben an ſeine Collegen im ganzen Lande ergehen, worin ſie aufgefordert wurden, der Verbreitung dieſes Buches mit geſammten Kräften entgegen zu arbeiten. Man meinte dann auch wirklich ſeit einiger Zeit, daß die ganze Sache ſich zerſchlagen habe, und daß der Herausgeber und der Ueberſetzer ihre Unternehmung, aus Mangel an Subſcribenten, hätten aufgeben müſſen. Aber da erſcheint wirklich vor einigen Wochen, ganz unerwartet, die angekündigte Ueberſetzung, und zwar für einen ſehr geringen Preis. Auch das Lateiniſche, Griechiſche und Hebräiſche iſt überall, wo es vorkommt, ſorgfältig für die Laien über-

Digitized by Google

ſetzt, ſo daß auch dieſes ſie nicht abſchrecken wird. Das Buch wird ihnen freilich noch wohl eine ſehr ſchwere Lectüre bieten, namentlich wegen des wiſſenſchaftlichen deutſchen Sprachgebrauchs; aber ſie wiſſen, daß man das ganze Buch nicht durchzuleſen und zu verſtehen braucht, um ſich in ſeinem Glauben dadurch erſchüttert zu fühlen. Das Gegengift des Herrn de Greuve, wovon bereits zwei Abtheilungen erſchienen ſind, kommt alſo nicht unzeitig. Auch Andere haben bereits, in größeren oder kleineren Doſen, mancherlei Gegengift als Verwahrungsmittel dargeboten; aber was davon zu meiner Kenntniß gekommen, iſt nicht philoſophiſcher Art.

Ich bin ſo allmählich da angelangt, wo Philoſophie und Theologie auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft ſich begegnen. Auf dieſem Gränzorte, den Ihre Zeitſchrift, wie der Titel „Zeitſchrift für Philoſophie und ſpekulative Theologie“ ausdrücklich ausſagt, auch vorzüglich ins Auge faßt, muß ich noch einige Augenblicke verweilen. Von eigentlich ſogenannter ſpekulativer Theologie hier in Niederland weiß ich Ihnen zwar nichts mitzutheilen; aber es giebt, wie Sie wiſſen, noch eine andere mit Theologie und Philoſophie gleich verwandte Wiſſenſchaft, wovon man ſeit einiger Zeit in Deutſchland zwar nicht viel mehr hörte, und welche erſt neulich durch Romang's Natürliche Religionslehre wieder in Erinnerung gebracht iſt, die aber, ſowie in England, auch in Niederland, immer ihre alten Rechte behalten hat, nämlich die Theologia naturalis. In England iſt ſie zwar eine Wiſſenſchaft, die auf den Gränzen, nicht der Theologie und der ſpekulativen Philoſophie in dem Sinne, worin dieſe Benennung jetzt in Deutſchland gilt, aber der Theologie und der Philosophia naturalis, das heißt der Naturlehre oder empiriſchen Naturwiſſenſchaften, liegt. Sie iſt da, wie ſie von William Palez auf dem Titel ſeiner Natural Theology umſchrieben iſt, Evidences of the existence and attributes of the Deity, collected from the appearances of Nature. Das nämliche iſt ſie noch in den Bridgewater-treatises. Solch eine empiriſche Wiſſenſchaft kann ſie aber nur da ſein, wo die ganze Philo-

ſophie noch nichts weiter iſt, als der Lockeſche Empiriſmus, oder die ſogenannte Philoſophie des common sense. Wo die kritiſche Philoſophie ſeit Kant Einfluß gehabt hat, da kann ſie nicht mehr in ungeſtörter Ruhe auf dem empiriſchen Gebiete Stand halten; da muß ſie eine ganz andere Stellung einnehmen, und ſich auf das Gebiet der eigentlich ſogenannten ſpekulativen Philoſophie ſetzen. Die Theologia naturalis, ſowie ſie in England gewöhnlich behandelt wird, iſt eigentlich nichts Anderes, als der phyſico-teleologiſche Beweis. Kant hat die Gültigkeit dieſes Beweiſes beſtritten, mit Gründen, die einer philoſophiſch-kritiſchen Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens entlehnt waren. Zu ihrer Vertheidigung mußte die Theologia naturalis ſelbſt philoſophiſch-kritiſch werden, und anſtatt eines Beweiſes aus naturwiſſenſchaftlichen Gründen, wurde ſie ein Beweis der Gültigkeit dieſes Beweiſes aus philoſophiſch-kritiſchen Gründen. Aber ſo konnte ſie denn auch mit gleichem Rechte (und mußte es auch, wollte ſie nichts Halbes, ſondern etwas Vollſtändiges ſein) eben ſo die andern, auch die ſpekulativ-philoſophiſchen Beweiſe, den ontologiſchen, kosmologiſchen, und namentlich auch — wäre es auch nur zur eigenen Kritik der kritiſchen Philoſophie — den kantiſchen moraliſchen Beweis, in ſich aufnehmen, und auf dieſelbe Weiſe philoſophiſch-kritiſch betrachten. Und ſo iſt denn die Theologia *naturalis* durch den Einfluß der ſpekulativen Philoſophie eine Theologia *rationalis* geworden; welche aber den Namen Theologia *naturalis* ſehr gut behalten konnte; zwar nicht als eine auf der Naturkunde gegründete Wiſſenſchaft, ſondern im Gegenſatz der Theologia *revelata*, als eine Wiſſenſchaft, die nicht durch das Licht einer beſonderen, übernatürlichen Offenbarung, ſondern durch das Licht der Natur oder das natürliche Licht der Vernunft, erworben wird. Es bleibt aber ein Unterſchied zwiſchen der Theologia naturalis und der Religionsphiloſophie oder ſpekulativen Theologie, gerade wie zwiſchen dem alten Naturrecht und der Rechtsphiloſophie oder ſpekulativen Rechtslehre. Der Grund dieſes Unterſchiedes iſt aber kein anderer, als daß

Digitized by Google

ſie, eben ſo wie das Jus naturae von Juriſten, wie ein Fach der Rechtsgelehrtheit, ſo von Theologen, als ein Fach der Theologie, — nicht von Philoſophen, als ein Fach der ſpekulativen Philoſophie, — behandelt wird. Gewöhnlich werden daher beide dieſe Wiſſenſchaften ſelbſt mit einer gewiſſen Feindſeligkeit, oder wenigſtens mit einigem Vorurtheil, gegen die ſpekulative Philoſophie als Wiſſenſchaft behandelt. Nicht als ob ſie ſelbſt keine philoſophiſche Wiſſenſchaften ſein oder heißen wollten; aber ſie wollen nicht ausgehen von einem beſtimmten, philoſophiſchen, metaphyſiſchen Syſteme. Sie wollen auf ihren eigenen Grundlagen ruhen. Sie gründen ſich allein, das Jus naturae auf das unmittelbare Rechtsgefühl, die Theologia naturalis auf das religiöſe Gefühl; aber, hievon ausgehend, entwickeln ſie dieſes Gefühl nach allem, was es in ſich faßt, mittelſt des natürlichen Lichtes der Vernunft, zwar ohne alle metaphyſiſche Vorausſetzungen, aber dennoch wohl philoſophiſch, durch Philoſophiren; — und die Wiſſenſchaft, welche man ſich auf dieſe Weiſe erwirbt, iſt wirklich eine philoſophiſche Wiſſenſchaft. Das Jus naturae iſt philoſophiſche Rechtslehre, die Theologia naturalis iſt philoſophiſche Religionslehre. — Ob dieſe beiden Wiſſenſchaften das Recht haben, auf dieſe Art, als philoſophiſche Wiſſenſchaften, und dennoch im Gegenſatz zu der ſpekulativen Philoſophie als Wiſſenſchaft, zu beſtehen; dieß iſt eine Frage, welche hier nicht beantwortet werden kann. Auf eine befriedigende Weiſe wird ſie auch dann erſt beantwortet werden können, wenn die ſpekulative Philoſophie ſich mit den beſonderen Fach- oder Facultätswiſſenſchaften, namentlich mit der Theologie und Rechtsgelehrtheit, mehr und beſſer, wie bisher geſchehen, vermittelt oder verſöhnt haben wird; wozu denn auch, da Verſöhnung nicht von einer Seite kommen kann, die Theologen und Juriſten ſich das Studium der Philoſophie mehr, als bis jetzt, inſonderheit hier in Niederland, der Fall iſt, müſſen angelegen ſein laſſen. Bis jetzt erhalten ſich denn auch hier in Niederland dieſe beiden theologiſch-philoſophiſchen und juridiſch-philoſophiſchen Wiſſen-

ſchaften in ihrer wirklichen und unabhängigen Exiſtenz; und beiden ermangelt es unter unſern vaterländiſchen Gelehrten nicht an vortrefflichen Pflegern. Auf eine treffliche Weiſe iſt die Theologia naturalis behandelt worden, von meinem Freunde Dr. P. Hofſtede de Groot, Profeſſor der Theologie an der Univerſität von Gröningen, in ſeinen Institutiones theologiae naturalis; ed. alt. emendatior et multo auctior; Gron. 1839. — Die erſte Ausgabe enthielt blos einen ſehr kurzen Abriß. — Aber das Buch iſt Ihnen bekannt, und ich weiß auch, daß Sie es gehörig zu würdigen wiſſen. Ein gewiſſes Widerſtreben, oder wenigſtens Vorurtheil, gegen die Philoſophie als Wiſſenſchaft wird Ihnen in der Anmerkung S. 15 auch wohl nicht entgangen ſein. Wenn Sie nun an der Stelle van Heusde citirt finden, ſo müſſen Sie darum nicht denken, daß jenes Widerſtreben gegen die Philoſophie als Wiſſenſchaft eben daher rührt, daß mein Freund ein Heusdianer iſt. O nein, jenes Widerſtreben hat keinen anderen Grund, als den, auf welchen ich oben ſchon hingewieſen habe; es liegt darin, daß er nicht auf dem philoſophiſchen, ſondern auf einem mit der Philoſophie als Wiſſenſchaft noch nicht befreundeten theologiſchen Standpunkte ſteht. Und, wenn Sie in der nämlichen Anmerkung auch Heinrich Schmid als mit van Heusde einſtimmig citirt finden, ſo wundern Sie ſich darüber gewiß nicht wenig, und ich würde Ihnen dieß auch wohl erklären können; aber lieber erſuche ich Sie im Namen meines Freundes, — wiewohl nicht ausdrücklich dazu bevollmächtigt, aber in der vollen Gewißheit, daß er mir die Vollmacht dazu nicht weigern wird, — dieſes Citat zu ſtreichen. — Wenn man dieſes Werk von dem philoſophiſchen Standpunkte beurtheilt, mag es viele Wünſche unbefriedigt laſſen; aber als eine neue Bearbeitung der Theologia naturalis, in Uebereinſtimmung mit dem gegenwärtigen Stande der Philoſophie, verdient es ohne Zweifel alles Lob, und läßt es alle frühere Bearbeitungen jener Wiſſenſchaft weit hinter ſich.

Auch muß ich hier Erwähnung thun einer, auch von Hofſtede de Groot S. 70 mit Lob genannten, gekrönten Preisſchrift von L. A. Schröder Steinmetz, der Philoſophie und Rechte Doctor,

Digitized by Google

über die Frage: „ob das Principium rationis sufficientis die feſte Grundlage der Theologiae naturalis ſei, oder ob dieſes Princip durch gründliche Beweiſe entkräftet werden könne? Entſcheidet man ſich für deſſen Annahme, mit welchen Gründen läßt es ſich dann über allen Zweifel erheben? Wenn es verworfen wird, welche andere Grundlage für die obgenannte Wiſſenſchaft muß man alsdann annehmen, um darauf den Beweis zu gründen für das Daſein Gottes, als von der Welt verſchieden, und ihres Urhebers, Verſorgers, Geſetzgebers und Richters". — Mit großer Gelehrſamkeit, auch mit vieler Beleſenheit in der neueren deutſchen Philoſophie, und mit einem nicht gewöhnlichen philoſophiſchen Talente, hat der Verfaſſer dieſen Gegenſtand behandelt. Das Reſultat iſt, daß zwar nicht das rein logiſche Principium rationis sufficientis, aber das Princip von Urſache und Wirkung, wirklich als feſte Grundlage der Theologia naturalis angenommen werden darf. Mit vielem Scharfſinn vertheidigt er dieſes Princip gegen die Philoſophen, welche deſſen Gültigkeit angefochten haben; und, wiewohl ſeine Beweisführung von dem Standpunkte der ſpekulativen Philoſophie betrachtet, nicht vollkommen befriedigen möchte, ſeine Arbeit verdient doch ſehr, auch von Philoſophen geleſen zu werden, wäre es auch nur allein um den hiſtoriſchen Theil; und, ſtellt man ſich auf den Standpunkt der Theologia naturalis, dieſer zwar philoſophirenden, aber doch eigentlich theologiſchen Wiſſenſchaft, die ſich mit der ſpekulativen Philoſophie nicht weiter abgiebt, als um ſie zu ihrer eigenen Vertheidigung zu bekämpfen, oder eklektiſch das Brauchbare, welches ſie darbietet, von ihr zu entlehnen, ſo muß man geſtehen, daß der Verfaſſer ſeine Aufgabe vollkommen gelöst hat. Schade, daß der junge Mann das Erſcheinen ſeiner Abhandlung (Leiden, 1838) nicht hat erleben können! — Zugleich mit dieſer Abhandlung iſt auch noch eine andere auf dieſelbe Preisfrage eingeſchickte Antwort veröffentlicht, welche, obgleich nicht gekrönt, nach dem Urtheile der gelehrten Verwalter des Legates von Stolp dennoch verdiente, gedruckt zu werden. Herr Le Roy hat ſich als deren Verfaſſer erklärt, und ſeine Schrift trägt

denn auch ganz das Gepräge ſeiner eigenthümlichen Auffaſſung der Kant'ſchen Philoſophie.

Als ich über die *Theologia naturalis* ſprach, habe ich auch das *Jus naturae*, als analoge Wiſſenſchaft, dabei erwähnt, und ſo will ich denn hier auch eine Preisſchrift anführen, welche von der dritten Klaſſe des königl. niederländiſchen Inſtitutes gekrönt iſt: „über das Beſtehen, das Weſen und die Grundlagen des Natur- oder philoſophiſchen Rechts; über die Urſachen der größeren oder geringeren Achtung, welche dieſe Wiſſenſchaft zu verſchiedenen Zeiten genoß, ſo wie über die Mittel und die Behandlung dieſer Wiſſenſchaft, wodurch ihr ein ſicheres und ſelbſtſtändiges Beſtehen geſichert werden kann" (Amſterdam, 1833). Die Antwort iſt im Sinne der Kant'ſchen Philoſophie gegeben. Der Verfaſſer war der damalige, nachher verſtorbene Profeſſor der Rechte an der Univerſität zu Gröningen G. de Wal.

Aber noch einen Schritt weiter, als mit der *Theologia naturalis*, muß ich Sie auf dem Gebiete der Theologie begleiten. Die ſpekulative Philoſophie, namentlich die ſpekulative Theologie und Religionsphiloſophie betrachten auch mit Angelegenheit jene nicht blos exegetiſchen und kirchlich-dogmatiſchen, ſondern mehr philoſophiſchen und freieren Auffaſſungen des Chriſtenthums, welche man mit dem Namen Chriſtliche Gnoſis zu bezeichnen pflegt, wie man in Deutſchland ſolche von Schleiermacher, Haſe und Andern hat. Von einer ſolchen chriſtlichen Gnoſis kann ich auch hier aus Niederland berichten. Sie iſt ausgegangen von meinem Freunde Hofſtede de Groot, aber ſie hat ſich ſchnell viele warme Anhänger erworben. Ihr Hauptſitz iſt dennoch Gröningen, wo ſie durch Hofſtede de Groot und deſſen Collegen L. G. Pareau in der größten Einſtimmigkeit und mit Kraft und Talent verkündigt wird. Sie hat zum ſchriftlichen Organe eine Quartalſchrift, welche in Gröningen erſcheint unter dem Titel: Wahrheit in Liebe, eine Zeitſchrift für gebildete Chriſten (verſteht ſich, in niederländiſcher Sprache). Fragt man aber, worin der eigenthümliche Charakter dieſer Gnoſis beſteht, ſo iſt es nicht ſo leicht, eine umfaſſende und ganz befriedigende Ant-

Digitized by Google

wort darauf zu geben. Bis jezt iſt ſie noch nirgends als ein zuſammenhängendes und gegliedertes Ganzes vorgetragen; auch nicht in jener Zeitſchrift, welche auch keineswegs in wiſſenſchaftlicher Form und Stil geſchrieben wird, ſondern, da ſie auf eine große Anzahl Leſer, auf alle gebildete Chriſten, berechnet iſt, in einem populären Tone und bisweilen wohl etwas breit und weitläufig, einzelne Gegenſtände zur Sprache bringt. Eine *Encyclopaedia theologi christiani, in scholarum suarum usum breviter delineata a P. Hofstede de Groot et L. G. Pareau,* im J. 1840 gedruckt, aber nicht im Buchhandel, — ein kurzer Abriß von dem Umfang und Inhalt, nicht der *Theologia,* ſondern der *Institutio theologi,* — giebt auch keine befriedigende Auskunft. — Meiſtens hält man es für Schleiermacherianismus; aber hierin irrt man ſich ohne Zweifel. Es mag ſein, daß das Leſen deutſcher Schriften zu den Anſichten Anlaß gegeben hat, und das Analoge läßt ſich hierin auch nicht verkennen; aber das Ganze iſt doch eine eigenthümliche Anſicht. Es iſt eine, zwar nicht ſpekulativ-philoſophiſche, aber doch wohl, in dem eigentlichen Sinne des Wortes, philoſophiſche Theorie des Chriſtenthums, nicht von dem Standpunkte eines beſtimmten Syſtems der ſpekulativen Philoſophie, ſondern von dem der gegenwärtigen allgemeinen, auch der philoſophiſchen, Bildung betrachtet. Die philoſophiſche Grundlage iſt keine andere, als welche in Hofſtede de Groot's *Institutiones theologiae naturalis* vorliegt. Einen Hauptgrundſatz ſeiner *Theologia christiana* findet man in dem nämlichen Werke auch bereits angedeutet, und zwar in einer Anmerkung S. 20 und 21, wo er ſagt: »Theologia, ut religionem christianam in genere humano propaget et adjuvet, pro temporum, gentium, hominum varietate, ipsa varia esse singulorumque ingeniorum captui sese accommodare debet. Quare multum abest, ut hic jam sit doctor christianus bene institutus, qui haec, quae de patefactione Christiana Jesus et Apostoli dixerunt aequalibus suis accommodate: — haec igitur eadem nostri aevi hominibus iisdem verbis iterum iterumque inculcare conetur. Sed is demum doctoris christiani nomine dignus est censendus, qui, uti illi

olim *suis*, sic nunc *nostris aequalibus accommodate* eandem illam et immutabilem explicat Dei patefactionem in Christo conspicuam.« — Dieſes letzte iſt denn auch die Hauptſache, die Offenbarung Gottes in Jeſu Chriſto; nicht die Lehre Jeſu, und noch viel weniger die Lehre ſeiner Apoſtel (dieſe Lehre, wie vortrefflich ſie auch war für jene Zeit und jene Menſchen, iſt keineswegs das non plus ultra für alle andere Völker und alle folgende Generationen), ſondern ſeine Perſon, ſeine Erſcheinung, ſein Leben und Wirken. Der Zweck der Erſcheinung Chriſti war nicht die Verkündigung der vollkommenſten und einzig wahren Religionslehre, ſondern die Erlöſung von Sündern, deren Erlöſung von der Sünde, deren Heiligung und deren Leitung zu ihrer Beſtimmung: — Gottesähnlichkeit. Denn der Menſch iſt von Gottes Geſchlecht, geſchaffen mit der Beſtimmung, um als ein Kind Gottes deſſen Bild zu tragen, und in Geiſteseinheit und Geiſtesgemeinſchaft mit Gott und Gottesähnlichkeit heilig und ſelig zu ſein. Dazu iſt Jeſus Chriſtus erſchienen, der Sohn des Menſchen, — der wahre Menſch, der göttliche und gottesgleiche Menſch, der Gottmenſch, — nicht nur um der Spiegel zu ſein, worin der Menſch ſowohl das Bild des unſichtbaren Gottes, als auch die wahre Menſchheit, ſo wie der Menſch in Einigkeit, Gemeinſchaft und Aehnlichkeit mit Gott leben muß, würde ſchauen können, ſondern auch um eine Gemeine von Menſchen zu ſtiften, die ſich im Glauben an ihn, das heißt im Vertrauen auf ihn, als den wahren Führer zum wahren Leben, ihm hingeben, ihm anhängen, ihn lieben, ihm folgen. Nicht, um eine neue ſogenannte Glaubenslehre zu verkündigen, ein neues Religionsſyſtem zu ſtiften, nicht dazu iſt Chriſtus erſchienen, oder hat er gelebt, gelehrt und gelitten, und iſt er geſtorben und auferſtanden; ſondern um einen neuen Geiſt in der Menſchheit zu wecken. Um dieſen Geiſt zu nähren, zu ſtärken, zu verbreiten, um die Menſchheit mit dieſem Geiſte mehr und mehr zu beſeelen, dazu lebt und regiert er mit ſeinem Geiſte in der Gemeine, welche ſein Leib iſt, deren Glieder die Chriſten ſind. Dazu erwählte und ſandte er ſeine Apoſtel, um das Evangelium allen Kreaturen zu predigen; dazu

Digitized by Google

rief er einen Paulus; dazu erweckte er Männer, wie Auguſtinus, Luther, Francke, Schleiermacher und ſo viele Andere. Der Geiſt iſt es, der lebendig macht, der Buchſtabe tödtet. Der Geiſt Chriſti ein heiliger Geiſt, ein Geiſt der Liebe, auch ein Geiſt der Freiheit, aller Buchſtabenknechtſchaft, allem Hängen an eine in Glaubensnormen gefeſſelte Kirchenlehre, und aller Bibliolatrie, welche die Bibel von dem Evangelio in der Bibel nicht zu unterſcheiden weiß, fremd und abgeneigt. — Daß eine ſolche Anſicht nicht nur denen, welche ihr Seelenheil in kirchlicher Orthodoxie ſuchen, ſondern auch ſolchen Theologen, deren Geiſt in ihrem eigenen dogmatiſchen Syſtem eingezwängt iſt, nicht zuſagen kann, brauche ich wohl nicht zu ſagen; aber auch Andere ſehen darin eine dem poſitiven Chriſtenthum gefährliche Tendenz. An Widerſpruch fehlt es daher nicht.

Hier könnte ich ſchließen, wenn Sie nicht ſo ausdrücklich von mir verlangt hätten, daß ich in dieſem Berichte auch meiner ſelbſt erwähnte. Und was ſollte mich hiervon zurückhalten? Mit der nämlichen Objektivität, die Sie in dieſem Berichte über meine Landsleute wohl erkennen werden, und die auch meine Landsleute, denen es unter die Augen kommen wird, hoffentlich ſelbſt erkennen werden, fühle ich mich wohl im Stande, auch über mich ſelbſt dasjenige zu berichten, was für Sie und die Leſer Ihrer Zeitſchrift vielleicht einiges Intereſſe haben könnte. Aber worüber ſoll ich berichten? Ueber die kleine Schrift, das Einzige, was ich im philoſophiſchen Fache herausgegeben habe, den in der Mutterſprache geſchriebenen Aufſatz: Entwickelung des Begriffes der Philoſophie, zur Einleitung in die ſpekulative Philoſophie auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Wiſſenſchaft (Löw. 1835), und den Hauptinhalt mittheilen? Aber dies würde ich lieber nicht als bloßer Berichterſtatter thun, und zwar weil ich dort, in der Meinung, daß ich zum beſſern Verſtändniß mich den mehr allgemeinen Begriffen und gangbaren Vorſtellungen anſchließen müßte, meine Anſicht

von dem Weſen der Philoſophie auf dem gegenwärtigen Stand-punkte der Wiſſenſchaft, und von den Grundſätzen und Grundlagen, worauf ſie beruht, in einem mehr populären Tone vorgetragen, und ich ſpäter zu meinem Leidweſen bemerkt habe, daß eben dieſes hie und da zu Mißverſtändniſſen geführt hat. Lieber will ich alſo ganz aufs Neue und mehr wiſſenſchaftlich, — obgleich darum nicht in unnöthiger Kunſtſprache oder auf eine mehr, als nöthig iſt, abſtrakte Weiſe, aber einfach und beſtimmt, dasjenige, was den weſentlichen Inhalt jener kleinen Schrift ausmacht, darlegen und — der Beurtheilung anheimſtellen. Da aber dieſer Bericht für einen Artikel in Ihrer Zeitſchrift ſchon lang genug geworden iſt, ſo will ich jenen Aufſatz Ihnen ſpäter zuſchicken mit der Bitte, ihm in einem folgenden Hefte einen kleinen Platz zu verleihen.

Mit Hochachtung ꝛc.

Digitized by Google

Erklärung.

In G. Wuttke's Jahrbuch der deutſchen Univerſitäten, II. Leipzig 1842. unter der Aufſchrift: „Schelling in Berlin" legt ein Herr G. Heine, mit beſtimmter Citation aus einer meiner Schriften und den gewöhnlichen Anführungszeichen („") verſehen, mir Worte bei, die ich weder dort, noch ſonſt irgendwo in den Mund genommen, um daraus Schmähungen gegen mich herzuleiten. Falſche Meinungen ſich zugeſchrieben zu ſehen, iſt man längſt gewöhnt worden; wenn aber zu dergleichen Zwecken erdichtete Worte uns angelogen werden, ſo ſcheint dieß ein ſo merkwürdiger Beweis von den kritiſchen Fortſchritten unſerer *jüngern* philoſophiſchen Litteratur, daß es ſogar intereſſant wird, ſolche Thatſachen zu conſtatiren.

Fichte.

Digitized by Google

Zeitſchrift

für

Philoſophie und ſpekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität in Tübingen.

Zehnter Band.

Tübingen,
bei Ludwig Friedrich Fues.
1843.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhaltsanzeige des zehnten Bandes.

Erſtes Heft.

Seite

Der ſpekulative Begriff der politiſchen Freiheit, eine rechtsphiloſophiſche Skizze von Prof. Dr. Ulrici 1

Strauß und Bruno Bauer. Eine kritiſche Parallele, von Prof. Dr. Weiße 40

Deduktion des Raumbegriffes und der drei Abmeſſungen des Rauminhalts, Sendſchreiben an Herrn Prof. Dr. Lotze in Leipzig, von J. Prince-Smith Esq. 83

Ueber den gegenwärtigen Zuſtand der Philoſophie in den Niederlanden, ein Sendſchreiben an den Herausgeber von Prof. Dr. T. Roorda. Mit Vorerinnerung der Redaktion 121

Erklärung des Herausgebers 160

Zweites Heft.

Ueber den Begriff und die Quellen der chriſtlichen Glaubenslehre. Von Prof. Dr. Weiße 161

Der ſpekulative Begriff der politiſchen Freiheit, eine rechtsphiloſophiſche Skizze von Prof. Dr. Ulrici (Fortſetzung und Schluß). 189

Die Idee der Wahrheit als wiſſenſchaftliches Problem. Von Dr. Karl Bayer 226

Der Begriff des negativ Abſoluten und der negativen Philoſophie. An Herrn Dr. theol. Weiße, vom Herausgeber . . . 255

Digitized by Google

Seite

Der Uebergang von dem idealiſtiſchen Pantheismus der Hegel'ſchen Philoſophie zum Theismus. Mit Bezug auf die Schrift: die Hegelſche Philoſophie, Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung von G. A. Gabler, 1s Heft, Berlin 1843. Von Prof. Dr. Fiſcher 291

Zuſatz zu dem Aufſatze über das negativ Abſolute, vom Herausgeber 319

Ueber den
Begriff und die Quellen der chriſtlichen Glaubenslehre.

Von

Profeſſor Dr. Chr. F. Weiße. *)

---

§. 1.

Der chriſtliche Glaube ruht, wie aller eigentliche Religionsglaube, weder auf einer wiſſenſchaftlichen, noch auf einer pathologiſchen, ſondern auf einer ſittlichen Grundlage, und es iſt die erſte Aufgabe einer wiſſenſchaftlichen Glaubenslehre, dieſe Grundlage zum Bewußtſein zu bringen.

§. 2.

Dieſe Grundlage iſt keine andere, als das ſittliche Vertrauen (fides) zu der Perſon Jeſu Chriſti, und in Folge dieſes Vertrauens die Ueberzeugung von der Wahrheit ſeiner Lehre und der Untrüglichkeit ſeiner Verheißungen.

§. 3.

Solches Vertrauen und ſolche Ueberzeugung kann in den einzelnen Gläubigen, unbeſchadet der ſittlichen Natur des Glaubens durch das ſittliche Vertrauen zu andern Perſonen oder zu der Geſammtheit der chriſtlichen Gemeinde vermittelt ſeyn, aber jede ſolche Vermittelung ſetzt in der Gemeinde als ſolcher die unmittelbare, lebendige Anſchauung der geſchichtlichen Perſönlichkeit voraus, welche der eigentliche und letzte Gegenſtand dieſes Vertrauens iſt.

---

*) Dieſer Aufſatz, ſchon vor geraumer Zeit geſchrieben, war uns von dem Verf. zu gelegentlicher Bekanntmachung überlaſſen worden. Wir halten dieſe jezt für geeignet, indem ſein Inhalt zu weiterer Erläuterung und Ergänzung desjenigen dienen kann, was der Verf. am Schluſſe des vorigen Aufſatzes: „Strauß und Br. Bauer, eine Parallele“ über die bleibende Bedeutung des Hiſtoriſchen im Chriſtenthum angedeutet hat. Die Red.

Digitized by Google

§. 4.

Eine wiſſenſchaftliche Rechtfertigung des chriſtlichen Glaubens und eine wiſſenſchaftliche Begründung der chriſtlichen Glaubens-lehre ſetzt die geſchichtliche Wahrheit des Gegenſtandes dieſer Anſchauung voraus, und iſt nur möglich, wenn die Geſtalt des perſönlichen Chriſtus in der Geſammtheit derjenigen Erſcheinungsmomente, welche ſie zum Gegenſtande jenes ſittlichen Vertrauens machen, als eine durch hiſtoriſche Kritik beglaubigte Thatſache betrachtet werden kann.

§. 5.

Die bisherige chriſtliche Kirche pflegt zu den Erſcheinungsmomenten, auf welche ſie ihr Vertrauen zu dem perſönlichen Chriſtus gründet, die Totalität der Thatſachen zu rechnen, welche in der heiligen Schrift, nicht blos Neuen, ſondern auch Alten Teſtaments, als geſchichtliche berichtet werden. Eben dadurch aber iſt ſie in Conflict mit der hiſtoriſchen Kritik gekommen, welche nicht alle dieſe Thatſachen für geſchichtliche erkennen kann.

§. 6.

Durch die wiſſenſchaftliche Einſicht in die Unſtatthaftigkeit jener kirchlichen Vorausſetzung wird die Möglichkeit eines chriſtlichen, d. h. eines auch auf das §. 2. angegebene ſittliche Fundament zu begründenden Glaubens nicht aufgehoben, dafern vor derſelben Einſicht ein gewiſſer Umfang von Erſcheinungsmomenten der Perſönlichkeit Chriſti ſich als geſchichtlich bewährt, hinreichend, um durch ſeine Anſchauung das ſittliche Vertrauen zu jener Perſönlichkeit in dem Gemüthe der Anſchauenden zu erzeugen.

§. 7.

Das Unternehmen einer wiſſenſchaftlichen Begründung der chriſtlichen Glaubenslehre hat daher zu ſeiner nothwendigen Vorausſetzung von wiſſenſchaftlicher Seite eine auf hiſtoriſche Kritik begründete Ueberzeugung von dem Geſchichtlichen der Erſcheinung Chriſti, von ſittlicher die Erfahrung eines auf dem Grunde ſolcher Ueberzeugung erwachſenen Vertrauens zu der Perſon, zu der Lehre und zu den Verheißungen des als geſchichtlich erkannten Chriſtus.

Digitized by Google

§. 8.

Die gegenwärtige Darſtellung ſetzt diejenige Geſtalt des perſönlichen Chriſtus als die geſchichtliche voraus, deren Anſchauung für jeden unbefangenen Leſer aus den übereinſtimmenden Berichten der drei ſynoptiſchen Evangeliſten hervorgeht. Der Verfaſſer derſelben hat ſich durch hiſtoriſche Kritik von der Wahrheit dieſes Chriſtusbildes im Ganzen und von der Richtigkeit des größern Theils der einzelnen Ueberlieferungen, die zu ſeiner Ausführung gehören, überzeugt, und an ſich ſelbſt die Erfahrung gemacht, daß dieſe Anſchauung, auch unabhängig von der buchſtäblichen Richtigkeit der übrigen bibliſchen Ueberlieferung, im Zuſammenhange nur mit der Anſchauung des großen allgemeinen Ganges der Weltgeſchichte, hinreicht, jene Geſinnung in Bezug auf die Perſönlichkeit Chriſti zu begründen, welche wir als das Fundament des chriſtlichen Glaubens erkannt haben.

§. 9.

Die §. 2 bezeichnete Geſinnung iſt indeß noch nicht der chriſtliche Glaube ſelbſt, und auch nicht die unumgängliche ſubjective Vorbedingung, oder der einzig mögliche Quell des Glaubens in dem Gemüthe der einzelnen Gläubigen; in den Einzelnen als ſolchen kann eben ſowohl der auf andere Weiſe entſtandene Glaube der Quell ſeyn, aus dem ſich jene Geſinnung erzeugt. Sie iſt vielmehr nur als der objective Quell des Glaubens in der chriſtlichen Gemeinde überhaupt anzuſehen, als die thatſächliche Vorausſetzung, auf welche die Glaubenslehre, um ſich wiſſenſchaftlich zu begründen, zurückkommen muß.

§. 10.

Chriſtlicher Glaube iſt in ſubjectiver Bedeutung jede ſolche ſittliche und theoretiſche Geſinnung, welche in dem einzelnen Menſchen entweder aus dem ſittlichen Vertrauen zu der Perſon, der Lehre und den Verheißungen Jeſu Chriſti hervorgeht, oder umgekehrt ſolches Vertrauen aus ſich hervorgehen läßt.

§. 11.

Dieſem ſubjectiven Begriffe des Glaubens entſpricht als objective Geſtalt einerſeits ein theoretiſcher Inbegriff von Lehren,

Digitized by Google

in welchen ſich der intellectuelle Gehalt jener Geſinnung als an ſich feſtſtehende, objective Wahrheit darſtellt, andererſeits die organiſche Totalität eines ſittlichen Geſammtlebens der Gläubigen als Reſultat und Erzeugniß des ſittlichen Glaubensinhaltes. Dieſe organiſche Geſammtheit bezeichnen wir mit dem Namen der chriſtlichen Kirche, jenen theoretiſchen Inbegriff mit dem Namen des chriſtlichen Glaubens in objectiver Bedeutung oder der Glaubenslehre. Der Totalität aller drei Momente des ſubjectiven Glaubens, der Glaubenslehre und der Kirche wird am geeignetſten der Name Chriſtenthum oder chriſtliche Religion vorbehalten.

§. 12.

Die chriſtliche Glaubenslehre iſt nicht zu verwechſeln mit der perſönlichen Lehre Jeſu Chriſti; ſie iſt keineswegs vollſtändig enthalten in ſeinen Reden und Ausſprüchen, nicht nur nicht in den uns überlieferten, ſondern vorausſätzlicher Weiſe auch nicht in anderen, die uns nicht überliefert ſind. Die entgegengeſetzte Annahme wird ausgeſchloſſen nicht blos durch den Mangel an Spuren einer Erinnerung an das Fehlende unter den erſten Nachfolgern des Herrn, ſondern mehr noch durch die Natur der uns überlieferten Lehre und die Natur des Glaubens, welche durch ſie erzeugt wird und erzeugt werden ſoll.

§. 13.

Weil nämlich der chriſtliche Glaube eben ſo ſehr ſittlicher, als theoretiſcher Natur, und das theoretiſche Moment in ihm weſentlich und überall durch das ſittliche bedingt iſt, ſo kann dieſem Glauben ſein theoretiſcher Inhalt nicht von vorn herein in Geſtalt eines abgeſchloſſenen Lehrbegriffs gegeben ſein, ſondern nur aus ihm ſelbſt kann ſich ſolcher Lehrbegriff organiſch erzeugen. Es kann daher auch eben dieſer Glaube zu ſeinem Ausgangspuncte nur eine geſchichtliche Geſtalt ſolcher Art haben, in deren Erſcheinung ſich das ſittliche und das theoretiſche Moment ungetrennt von einander, aber nicht das letztere in ſeiner ſelbſtſtändigen Vollendung darſtellt.

§. 14.

Eine geſchichtliche Geſtalt ſolcher Art iſt der Chriſtus, wel-

Digitized by Google

chen uns die ſynoptiſchen Evangelien vorführen, wirklich. Keiner ſeiner auf die Erweckung gläubiger Geſinnung in nahen und fernen Hörern berechneten Ausſprüche hat unmittelbar die Bedeutung eines theoretiſchen Lehrſatzes, ſondern alles Theoretiſche darin iſt einerſeits Vorausſetzung, andererſeits mehr oder weniger bildlich verhüllte Andeutung. Das eine, wie das andere bedarf, um zum Lehrſatze zu werden, einer Auslegung durch den bereits erweckten Glauben.

§. 15.

Nachdem Chriſtus aus der Mitte der Jünger, die ſich bereits um den Lebenden verſammelt hatten, abgeſchieden war, ſo bildete demzufolge den Mittelpunct der objectiven Glaubensgemeinſchaft nicht ſowohl die von ihm vorgetragene Lehre, als vielmehr die geſchichtlich gewordene Geſtalt ſeiner Perſönlichkeit. Dieſelbe Geſinnung in Bezug auf die Perſon Chriſti, die wir zunächſt nur als die formale oder ſubjective Grundlage des Glaubens bezeichneten (§. 2.), ward jetzt zum objectiven Princip für den theoretiſchen Glaubensinhalt.

§. 16.

Die Glaubenslehre (regula fidei) der erſten chriſtlichen Gemeinde iſt hiernach der Inbegriff derjenigen Lehrſätze, welche, auf Grund des Glaubens an die Unfehlbarkeit Chriſti, nicht aus den eigenen Ausſprüchen des Herrn geſchöpft, ſondern aus der Anſchauung ſeines Lebens, ſeines Todes, und der Erſcheinungen des vom Tode Auferſtandenen durch ſeine Jünger hervorgezogen, den theoretiſchen Ausdruck des Glaubenslebens jener Gemeinde bilden. In ſofern dieſe Lehre ſich durch die Erfahrung als vermögend erwieſen hat, in der Weiſe, wie es von der Lehre als ſolcher erwartet wird, den Glauben innerhalb der Gemeinde fortzupflanzen und für den Beſtand der Gemeinde das organiſche Bindemittel abzugeben, ſo bildet ſie den nothwendigen Grundſtamm jeder weiter ausgebildeten Glaubenslehre, in ſofern ſolche noch als chriſtliche gelten oder innerhalb der chriſtlichen Gemeinſchaft, — deren organiſche Identität mit ſich ſelbſt durch alle Zeiten ihres Beſtehens hindurch hier vorausgeſetzt wird, — Geltung gewinnen ſoll.

§. 17.

Dieſe Glaubenslehre iſt zwar bereits in der früheſten Kirche

in einige kurze, rein theoretiſch lautende Sätze zuſammengefaßt, und in dieſer Geſtalt als Symbol oder Glaubensbekenntniß den Gläubigen überliefert, von dieſen bewahrt und ausgeſprochen worden. Allein in dieſer zuſammengedrängten Form bleibt es für ſich unverſtändlich, es bedarf der Erläuterung durch mündliche oder ſchriftliche Unterweiſung. Solche Unterweiſung konnte zur Zeit der Stiftung der chriſtlichen Gemeinſchaft, der Natur des chriſtlichen Glaubens zufolge, keine wiſſenſchaftliche ſein, ſondern nur eine auf die Perſönlichkeit und das ſubjective Bedürfniß der zu Unterweiſenden berechnete, aus der lebendigen Unmittelbarkeit des ſittlichen Wechſelverkehrs der Gläubigen hervorgehende.

§. 18.

Eine Unterweiſung ſolcher Art, von den Apoſteln als den erſten, durch den Herrn ſelbſt berufenen, Gründern der kirchlichen Gemeinſchaft ausgehend, iſt in den Schriften enthalten, welche, gemeinſchaftlich mit den hiſtoriſchen Urkunden über die Lebensgeſchichte Jeſu und die Thaten ſeiner Apoſtel, den Kanon des Neuen Teſtaments ausmachen. Der Begriff dieſes Kanon, wie er in der Kirche der nachapoſtoliſchen Zeit feſtgeſtellt worden iſt, beſteht nämlich darin, daß durch ihn der Inbegriff derjenigen ſchriftlichen Urkunden bezeichnet wird, aus welchen wir in Verbindung mit den durch ſie vorausgeſetzten Schriften des alten Bundes, den geſchichtlichen Hergang der Gründung des Chriſtenthums und den weſentlichen Inhalt ſeiner urſprünglichen Lehre, vollſtändig kennen zu lernen vermögen.

§. 19.

Wenn daher die Kirche der ſpäteren Zeit als den urkundlichen Quell ihres Glaubens, ſtatt eines wörtlich überlieferten Glaubensbekenntniſſes, vielmehr die heilige Schrift Neuen und Alten Teſtamentes zu betrachten begonnen und fortgefahren hat, ſo beruht dieſe Gewohnheit auf der Einſicht, daß eine wörtliche Ueberlieferung der urſprünglichen Geſtalt des Glaubensinhalts unmöglich war, daß die wahre Ueberlieferung keine andere ſein konnte, als eine ſolche, welche den Lehrbegriff, eingehüllt in die möglichſt unmittelbar feſtgehaltene Totalität der geſchichtlichen Be-

Digitized by Google

dingungen ſeiner Entſtehung, nicht als einen daſeienden, ſondern als einen werdenden, zu immer neuer, ſelbſtthätiger Wiedererzeugung, auf die Nachwelt bringt. Der wahre Schriftglaube, weit entfernt, von Haus aus Buchſtabenglaube zu ſeyn, iſt vielmehr dem eigentlichen Grunde ſeiner Entſtehung nach das gerade Gegentheil des Buchſtabenglaubens, das einzig mögliche Mittel zur Abwehr oder Verhütung des Buchſtabenglaubens.

§. 20.

Der Inbegriff der Glaubenswahrheit, welche, nicht in der Geſtalt theoretiſch feſtgeſtellter Lehrſätze, ſondern einer werdenden und ſich gebärenden Glaubensüberzeugung, in der heiligen Schrift enthalten iſt, trägt den Charakter einer offenbarten, wiefern ſie ihre Beglaubigung, unabhängig von jeder wiſſenſchaftlichen Begründung, in dem Zeugniſſe des Geiſtes hat, welcher in dem Einzelnen das ſittliche Vertrauen zu ihm oder den Glauben in ſubjectiver Geſtalt, in dem Ganzen den Trieb nach der organiſchen Gliederung einer Kirche oder Glaubensgemeinſchaft weckt. Die Schriften ſelbſt tragen den Charakter göttlicher Eingebung (Theopneuſtie), wiefern die in ihnen niedergelegte Glaubenswahrheit eine über das wiſſenſchaftliche Bewußtſein ihrer Verfaſſer hinausgehende, von ihnen nicht äußerlich erlernte, ſondern innerlich erfahrene iſt.

§. 21.

Der Glaube an die göttliche Eingebung der heiligen Schrift in dieſem allein wiſſenſchaftlich zu rechtfertigenden Wortſinne verpflichtet ſonach weder zu der buchſtäblichen Annahme alles Einzelnen, was in der Schrift enthalten iſt, noch ſchließt er überhaupt in irgend einem Sinne die freie Handhabung der hiſtoriſchen Kritik in Bezug auf jeden einzelnen ihrer Beſtandtheile von ſich aus. Auch iſt er es nicht, von welchem ſich die eigenthümliche Bedeutung der heiligen Schrift für die chriſtliche Glaubenslehre ableitet; denn durch ihn wird keineswegs ausgeſchloſſen, daß es nicht auch andere göttlich eingegebene Schriften geben könne, denen nichts deſtoweniger die kanoniſche Geltung nicht zuzugeſtehen iſt.

§. 22.

Nach allem dieſem iſt die chriſtliche Glaubenslehre eben ſo

Digitized by Google

wenig für unmittelbar identiſch mit der Schriftlehre als ſolcher zu nehmen, wie (§. 12.) mit der perſönlichen Lehre Chriſti. Auch die Ausſprüche der Apoſtel, — die der Geſetzgeber und Propheten des A. T. ohnehin, — haben für uns nicht unmittelbar theoretiſche Bedeutung, ſondern nur eine die Bildung einer theoretiſchen Glaubenslehre vermittelnde. Die auch für uns, für die chriſtliche Kirche auf alle Zeiten hin, verbindliche regula fidei iſt in ihnen nur implicite, nicht explicite enthalten.

§. 23.

Unbeſchadet jenes Charakters der heiligen Schriften neuen Bundes, zufolge deſſen wir ſagen durften, daß ſie uns den chriſtlichen Glauben in ſeinem Werden darſtellen, iſt doch einzugeſtehen, daß die Glaubenslehre ihrer einfachen Grundlage nach älter iſt, als jede einzelne dieſer Schriften. Sie wird zugleich mit der kirchlichen Gemeinſchaft als ſolcher, mit deren Urſprung die ihrige zuſammenfällt, in den Schriften als ſchon beſtehend vorausgeſetzt; aber derſelbe Geiſt göttlicher Offenbarung, welcher in der Perſon der Apoſtel die Lehre und die Kirche gründete, wirkt in den Schriften als Geiſt göttlicher Eingebung lebendig fort, und gründet durch ſie in den Gläubigen aller Zeiten immer auf's Neue wieder das Gebäude ſowohl der Lehre, als der Kirche.

§. 24.

Alle weitere Ausbildung der Glaubenslehre innerhalb der Kirche verfolgt den Zweck, jene urſprüngliche, der Stiftung neuen Bundes vorausgeſetzte Glaubensregel der apoſtoliſchen Zeit durch Vermittelung der Schrift für das Bewußtſein einer ſpätern Zeit zu erweitern und neu zu geſtalten. Iſt ſolche Neugeſtaltung auf einen Punct gediehen, wo ſie innerhalb eines Theils der chriſtlichen Kirche ſymboliſche Geltung, das heißt gleiche Autorität mit jenem urſprünglichen apoſtoliſchen Glaubensbekenntniß erlangt: ſo entſteht hieraus innerhalb der allgemeinen kirchlichen Gemeinſchaft jene beſondere, welche man mit dem Namen einer chriſtlichen Confeſſion zu bezeichnen pflegt.

§. 25.

So lange als der alleinige Quell des Glaubens ſeinem über

Digitized by Google

die wiſſenſchaftliche Vernunft des Menſchen hinausgehenden Inhalte nach die heilige Schrift erkannt wird, ſo lange kann aller Unterſchied der verſchiedenen Geſtaltungen der Glaubenslehre und mithin der verſchiedenen Confeſſionen von theoretiſcher Seite nur ein Unterſchied der wiſſenſchaftlichen Faſſung ſeyn. Nur wenn eine Confeſſion Grund fände, eine Ergänzung der bibliſchen Offenbarung durch andere in die heilige Schrift nicht eingegangene Offenbarungsmomente anzunehmen oder neben den bibliſchen Schriften noch andere, in gleichem Sinne, wie dieſe (§. 20.), für göttlich eingegebene zu halten, — nur dann würde, ohne daß jene Confeſſion ſich deßhalb von der allgemeinen Grundlage des Chriſtenthums, ſo wie ſolche ſich in dem bibliſchen Kanon darſtellt, zu entfernen brauchte, auch ein materialer Unterſchied ihrer Glaubenslehre von andern Geſtaltungen der Glaubenslehre eintreten.

§. 26.

Die wiſſenſchaftliche Faſſung des Glaubensbekenntniſſes kann nicht ſelbſt Gegenſtand einer göttlichen Offenbarung ſeyn, da der Begriff göttlicher Offenbarung, ſo wie er im Obigen (§. 20.) aufgeſtellt ward, nur im Gegenſatze zu menſchlicher Wiſſenſchaft ſeine Bedeutung hat. Das Organ dieſer Faſſung iſt vielmehr die allgemeine Erkenntnißthätigkeit des menſchlichen Geiſtes, und zwar dieſe entweder ausdrücklich in Geſtalt der Univerſalität, d. h. des philoſophiſchen Erkennens, oder in einer ſolchen Geſtalt, welche mit der philoſophiſchen in näherem oder entfernterem Zuſammenhange, wäre es auch in dem Zuſammenhange des ausdrücklichen Gegenſatzes, ſteht. Jede Glaubenslehre befindet ſich daher in nothwendiger Abhängigkeit von der allgemein wiſſenſchaftlichen und namentlich der philoſophiſchen Bildung und Denkweiſe des Zeitalters, aus welchem ſie hervorgeht, und der Individuen, durch die ſie zu Stande gebracht wird, und theilt unvermeidlich deren Mängel und Unvollkommenheiten.

§. 27.

Die Verſchiedenheit der wiſſenſchaftlichen Standpuncte, welche den verſchiedenen Faſſungen der Glaubenslehre zum Grunde liegen, äußert ſich nicht blos in der Verknüpfung der unter Anlei-

Digitized by Google

tung des urſprünglichen Glaubensbekenntniſſes aus der Schrift gezogener Lehrſätze, und in den Folgerungen, welche aus dieſen Lehrſätzen gezogen werden, ſondern auch in der Schriftauslegung ſelbſt und in der Art und Weiſe, wie das Verhältniß der Lehre zu der Schrift als ihrer Quelle, und wie die Begriffe der Offenbarung und Eingebung, worauf die Autorität der Schrift ſich begründet, gefaßt werden, kurz in den kritiſchen und hermeneutiſchen Beziehungen nicht minder, wie in den dogmatiſchen.

§. 28.

Jede confeſſionelle Glaubenslehre (§. 24.) hat ſonach zu ihrer Vorausſetzung eine beſtimmte philoſophiſche Denkweiſe, oder eine beſtimmte Stufe philoſophiſcher Bildung, welche zur Zeit ihres Entſtehens im Allgemeinen widerſpruchslos unter den Bekennern dieſer Confeſſion als die wahre oder als die allein mögliche angenommen wird. Sobald dieſe Stufe verlaſſen iſt, oder dieſe Denkweiſe einer andern Platz gemacht hat, hört jener Lehrbegriff in ſeiner anfänglichen Faſſung auf, Gültigkeit für die in ihrer Geiſtesbildung mit dem Zeitalter Vorgeſchrittenen zu behaupten, wenn auch die äußere Geſtalt der kirchlichen Verbindung, in welcher dieſer Lehrbegriff öffentlich bekannt wird, fortdauert.

§. 29.

Jede wiſſenſchaftliche Bearbeitung der Glaubenslehre von einem Standpunct aus, der noch in keiner beſtehenden Confeſſion ſeinen Ausdruck gefunden hat, verfolgt, bewußt oder unbewußt, nothwendig die Tendenz zur Gründung einer neuen Confeſſion. Solche Confeſſion aber kann nicht eher wirklich begründet werden, als bis der Standpunct, aus dem ſie hervorgehen ſoll, in ſich ſelbſt zu einer ſolchen Reife, und nach Außen zu einer ſolchen Ausbreitung gediehen iſt, daß ſowohl das Bedürfniß, als auch die Möglichkeit einer Ineinsbildung deſſelben mit dem chriſtlichen Glauben von denen, in welchen dieſer Glaube ſelbſt in ſeinem ganzen Umfange lebendig geblieben oder auf's Neue lebendig geworden iſt, empfunden wird.

§. 30.

Die bisherigen Hauptconfeſſionen des Chriſtenthums ſind in

Digitized by Google

ſofern als eine und dieſelbe zu betrachten, als ſie ſämmtlich auf einer Grundlage ruhen, welche in den fünf erſten Jahrhunderten nach Stiftung des Chriſtenthums unter Einfluß der damals verbreiteten wiſſenſchaftlichen Bildung, theils in Abhängigkeit von jener philoſophiſchen Schule des ſpätern Alterthums, welche die Ergebniſſe der philoſophiſchen Spekulation des frühern claſſiſchen Alterthums zu einem Geſammtreſultate vereinigt hatte, theils in ausdrücklichem Gegenſatze zu ihr, auf beiderlei Weiſe aber durch den philoſophiſchen Standpunct derſelben weſentlich bedingt und umſchränkt, gelegt worden iſt, und als die beſondern Bekenntnißſchriften und unter kirchlicher Autorität entworfenen dogmatiſchen Syſteme der drei im Abendlande verbreiteten Confeſſionen dem Einfluſſe der ſcholaſtiſchen Philoſophie des Mittelalters ſich nicht haben entziehen können.

§. 31.

Die kirchliche Reformation des ſechszehnten Jahrhunderts ward zwar in ihrem ſchöpferiſchen Haupturheber, Martin Luther, halb bewußt, halb unbewußt, durch den Geiſt einer Reaction gegen die ſcholaſtiſchen Formen und Begriffsbeſtimmungen der katholiſchen Disciplin und Dogmatik hervorgerufen und geleitet. Allein da jenes Zeitalter keine andere wiſſenſchaftlich ausgebildete Philoſophie als Organ zur Gründung einer neuen Glaubenslehre darbot, ſo ſteht die Dogmatik beider proteſtantiſchen Confeſſionen, ſo wie dieſelbe beſonders durch Melanchthon und Calvin und deren Nachfolger feſtgeſtellt ward, im Weſentlichen auf gleichem Boden mit der bisherigen, ſo wie auch mit der gleichzeitig auf der Tridentiniſchen Kirchenverſammlung confeſſionell feſtgeſtellten, katholiſchen Dogmatik.

§. 32.

Aller eigentlich weſentliche Unterſchied der zwei proteſtantiſchen Confeſſionen von der katholiſchen führt ſich darauf zurück, daß die erſteren außerhalb der Schrift keine göttliche Offenbarung anerkennen, während die letztere außerdem noch die Gültigkeit einer angeblich durch Tradition innerhalb der Kirche von der apoſtoliſchen Zeit her fortgepflanzten behauptet.

Digitized by Google

§. 33.

Zu den Folgen der ſcholaſtiſchen Manier des Philoſophirens, — die man in dieſen, ſo wie in manchen andern Beziehungen, ſchon von den Kirchenvätern, namentlich von Auguſtinus, zu datiren hat, — gehört auch die exegetiſche Behandlung der Schrift, welche, uneingedenk des eigenen Ausſpruchs derſelben, daß der Buchſtabe tödtet und nur der Geiſt lebendig macht, allen einzelnen Theilen derſelben eine vollkommen gleichmäßige Geltung beimißt, und durch abſtract logiſche Folgerung aus ihnen den geſammten Inbegriff der Glaubenslehre abzuziehen ſich beſtrebt. Der hieraus erwachſende Buchſtabenglaube an das Schriftwort iſt alſo nicht unter die weſentlichen Beſtandtheile des chriſtlichen Glaubens, ſondern unter die confeſſionellen Eigenthümlichkeiten der bisherigen kirchlichen Glaubenslehre zu rechnen.

§. 34.

Aus allem Bisherigen ergiebt ſich die Möglichkeit einer wiſſenſchaftlichen Bearbeitung der chriſtlichen Glaubenslehre, welche, ohne deßhalb die poſitive, ſittliche und geſchichtliche Grundlage dieſes Glaubens aufzugeben, oder nur auf philoſophiſche Allgemeinbegriffe ſich begründen zu wollen, doch von allen confeſſionellen Satzungen und in Folge deſſen auch von der ſo eben von uns als ſcholaſtiſch bezeichneten Bibliolatrie ſich frei erhält. Die Tendenz ſolcher Bearbeitung kann in ſofern als eine Fortſetzung des Werkes der Reformation betrachtet werden, als ſie zunächſt darauf ausgeht, wie die Reformation in materialer, ſo nunmehr auch in formaler Beziehung den Glaubensinhalt auf ſeinen urſprünglichen Beſtand, d. h. auf das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß und den Geiſt der Schriftlehre zurückzuführen, und dieſen Beſtand von den menſchlichen Zuſätzen, welche er in der bisherigen Kirche nicht blos durch die Tradition und willkührliche Satzung, ſondern auch durch Begriffsbeſtimmungen, Folgerungen und Verknüpfungen, welche den bisherigen Weiſen des Philoſophirens angehören, erhalten hat, zu reinigen. Wiefern aber der wiſſenſchaftliche Zuſammenhang ſolcher neuen Bearbeitung auf die Annahme oder auf die Erwartung einer Ergänzung des bibliſchen

Digitized by Google

Offenbarungsinhaltes durch andere Momente göttlicher Offenbarung hinführen ſollte, ſo würde dieſelbe vielmehr als der Anfang einer Wiedergeburt und Neugeſtaltung des katholiſchen Princips in der chriſtlichen Kirche zu betrachten ſein.

§. 35.

Eine wiſſenſchaftliche Reform der Glaubenslehre in dem eben bezeichneten Sinne iſt für unſere Zeit, auch abgeſehen noch von der ſeit Feſtſtellung der bisherigen confeſſionellen Dogmatik erfolgten Fortbildung und Umgeſtaltung der eigentlichen, philoſophiſchen Spekulation, ſchon durch zwei andere, tief in die allgemeine Denkweiſe des Zeitalters eingedrungene Erweiterungen der menſchlichen Erkenntniß, zum Bedürfniſſe geworden, nämlich durch die ſeit den aſtronomiſchen Entdeckungen des ſechszehnten und ſiebzehnten Jahrhunderts gänzlich umgeſtaltete Anſicht des körperlichen Univerſums, und durch die neu aufgefundene Wiſſenſchaft der hiſtoriſchen Kritik. Durch die eine, wie durch die andere, werden unwiederbringlich Vorausſetzungen zerſtört, welche der Dogmatik aller bisherigen chriſtlichen Confeſſionen, theils bewußt, theils unbewußt, zum Grunde liegen.

§. 36.

Das eine, wie das andere dieſer zwei Momente, würde indeß, beide für ſich allein genommen, nur einen negativen, aber nicht auch einen poſitiv umgeſtaltenden Einfluß auf die bisherige Glaubenslehre üben können. Die Lücken, welche dadurch in dieſer Glaubenslehre entſtehen, laſſen ſich nur durch eine poſitive Umgeſtaltung, durch eine völlig neue wiſſenſchaftliche Faſſung derſelben ausfüllen, und eine ſolche iſt von keiner andern Seite her, als von der Seite philoſophiſcher Speculation zu erwarten.

§. 37.

Solche Neugeſtaltung des wiſſenſchaftlichen Gebäudes chriſtlicher Glaubenslehre durch das Organ der im Laufe der neuen Zeit vorgeſchrittenen philoſophiſchen Speculation ſetzt voraus, daſern nämlich die wiſſenſchaftliche Dogmatik den von der ſyſtematiſchen Philoſophie als ſolcher ſie unterſcheidenden, poſitiv religiöſen Charakter nicht verlieren ſoll, der ſie allein befähigt, der

Digitized by Google

künftigen Begründung einer neuen kirchlichen Confeſſion des Chriſtenthums direct vorzuarbeiten (§. 29.), — daß durch Speculation der von ihr unabhängige und über den ihrigen hinausgehende Gehalt der in den heiligen Büchern Alten und Neuen Teſtaments niedergelegten Offenbarung (§. 20.) anerkannt werde.

§. 38.

Dieſelbe Neugeſtaltung ſetzt voraus, daß die Speculation in dieſer ihrer Anerkennung des bibliſchen Offenbarungsgehaltes mit den Ergebniſſen hiſtoriſcher Kritik zuſammentreffe, dergeſtalt, daß durch letztere diejenigen geſchichtlichen Momente, deren Vorausſetzung zum Beſtehen oder zum Verſtändniß jener Offenbarung erforderlich iſt, auch wirklich als geſchichtliche erhärtet und erwieſen werden.

§. 39.

Das wirkliche Eintreffen dieſer doppelten Vorausſetzung (§§. 37. 38.) zu rechtfertigen, iſt das Geſchäft der ſyſtematiſchen Philoſophie einerſeits, der kritiſchen Betrachtung bibliſcher Geſchichte andererſeits, und liegt daher außerhalb der Grenzen unſerer gegenwärtigen Betrachtung. Wir ſetzen hier, jenen beiden Wiſſenſchaften den näheren Erweis überlaſſend, voraus, einestheils, daß es nicht nur überhaupt einen Standpunct der philoſophiſchen Speculation, wie der §. 37. bezeichnete, giebt, ſondern auch, daß ſolcher Standpunct die Ergebniſſe der Geſammtentwickelung des philoſophiſchen Geiſtes bis auf unſere Zeit in ſich ſchließt, anderntheils, daß die geſchichtliche Seite der bibliſchen Offenbarung hinlänglich durch hiſtoriſche Kritik ſicher geſtellt iſt, um unſerer weiteren dogmatiſchen Betrachtung als Stützpunct dienen zu können.

§. 40.

Obgleich indeſſen der philoſophiſche Standpunct, von deſſen Vorausſetzung wir ausgehen, die bibliſche Offenbarung für den Mittel- und Höhepunct aller göttlichen Offenbarung im menſchlichen Geſchlechte, und in dieſer Eigenſchaft für den Haupt- und Urquell chriſtlicher Glaubenslehre erkennt: ſo vermag er doch nicht den Begriff göttlicher Offenbarung ſchlechthin auf die bibliſche Offenbarung zu beſchränken. Aus der durch ihn gegebenen

Digitized by Google

Erweiterung dieſes Begriffs folgt mit Nothwendigkeit eine thatſächliche Erweiterung der Quellen des Inhalts der chriſtlichen Glaubenslehre, indem das Princip, was die Bibel ihrerſeits zu ſolcher Quelle macht, kein anderes, als eben der Offenbarungsbegriff iſt.

§. 41.

Wie demnach in Bezug auf die bibliſche Offenbarung ſelbſt unſere Glaubenslehre von der bisherigen confeſſionellen ſich durch den kritiſchen Standpunct unterſcheidet, vermöge deſſen ſie nicht den Buchſtaben, ſondern nur den Geiſt des Bibelwortes für geoffenbart erkennt: ſo unterſcheidet ſie ſich von jener nicht minder durch die Annahme einer doppelten Ergänzung jenes Offenbarungswortes. Einerſeits nämlich erſtreckt ſie den Offenbarungsbegriff auch über die heidniſche Religion und nimmt in ſofern, ſtatt der einfachen Vorbereitung des Chriſtenthums, welche die bisherige Dogmatik nur in der altteſtamentlichen Offenbarung erkennen wollte, eine doppelte an, eine teſtamentliche und eine außerteſtamentliche. Andererſeits aber erkennt ſie auch innerhalb des Chriſtenthums einen fortlaufenden Faden von Offenbarungsthatſachen, d. h. von Erweiterungen der chriſtlichen Glaubenserkenntniß, welche einzelnen Gläubigen auf ſittlich-religiöſem Grunde, nicht durch wiſſenſchaftliches Denken, ſondern ähnlich, wie den Apoſteln Jeſu, durch höhere Erleuchtung und Eingebung zu Theil geworden ſind.

§. 42.

In Folge der allgemeinen, auch von der Speculation anerkannten und gültig befundenen Grundlage des chriſtlichen Glaubens jedoch, iſt die Beurtheilung dieſer Offenbarungsthatſachen durchaus unter die Norm des bibliſchen, näher des neuteſtamentlichen Offenbarungsinhaltes zu ſtellen. Sie alle — auch die Offenbarung Alten Teſtamentes eingeſchloſſen, die in dieſer Beziehung mit der außerteſtamentlichen unter ganz gleichen Geſichtspunct fällt, — können nur in ſofern für göttliche Offenbarung ächter Art erkannt werden, wiefern ſie mit der in den Büchern des Neuen Teſtamentes niedergelegten Glaubenswahrheit überein-

Digitized by Google

ſtimmen, d. h. nicht ſowohl den Regeln der gemeinen Verſtandeslogik nach mit ihr zuſammenbeſtehen können, als vielmehr das, was in dieſer als Lücke erſcheint, durch einen ihnen dem Geiſte nach gleichartigen und entſprechenden Glaubensinhalt ausfüllend, ſich mit ihnen zu der lebendigen, ſo vor dem ſittlich-religiöſen Gefühl, wie vor dem wiſſenſchaftlichen Verſtande ſich bewährenden Einheit eines Glaubensſyſtems vereinigen laſſen.

§. 43.

Theils aus dieſer Verſchiedenheit der Offenbarungsgebiete als Quellen des realen Glaubensinhalts, theils aus dem Gegenſatze dieſes realen Inhalts zu der wiſſenſchaftlichen Form ergiebt ſich für die wiſſenſchaftliche Glaubenslehre der nicht zu umgehende Unterſchied fundamentaler und abgeleiteter Sätze: die erſteren ſind ausſchließlich aus der neuteſtamentlichen Offenbarung zu ziehen, — aus der altteſtamentlichen nur etwa in ſofern, als dieſelbe ausdrücklich von der neuteſtamentlichen vorausgeſetzt wird. Sie enthalten nur ſolche Wahrheiten, deren Bekenntniß den Chriſten von dem Nichtchriſten unterſcheidet, und zu denen ſich daher alle chriſtliche Confeſſionen ohne Unterſchied bekennen müſſen. Das Geſchäft der Wiſſenſchaft in Bezug auf ſie beſteht nur darin, ſie in ihrer Reinheit herzuſtellen, und von allem Fremdartigen auszuſondern, nicht aber, ſie durch Aufzeigung ihres philoſophiſchen Zuſammenhangs vor dem Verſtande zu rechtfertigen.

§. 44.

Die nicht fundamentalen oder abgeleiteten Glaubenslehren ſind beſtimmt, das Ganze des chriſtlichen Glaubensinhaltes in ſeinem wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange darzulegen. Sie dürfen ſich daher nicht ſcheuen, unter ſtrenger Beobachtung nur der §. 42. aufgeſtellten Regel auch aus ſolchen Quellen zu ſchöpfen, die nicht von allen chriſtlichen Confeſſionen für göttliche Offenbarung erkannt werden, und zur Herſtellung eines wiſſenſchaftlichen Zuſammenhangs auch einen poſitiven Gebrauch von philoſophiſcher Speculation zu machen. Durch dieſen Zuſammenhang werden der dogmatiſchen Forſchung die Probleme geſtellt, deren Löſung die-

Digitized by Google

ſelbe zunächſt zwar in der Schrift, wo aber die Schrift nicht ausreicht, in der außerteſtamentlichen Offenbarung zu ſuchen hat.

§. 45.

Die vorchriſtliche außerteſtamentliche Offenbarung iſt beſchloſſen unter dem Begriffe des Mythiſchen. Nicht als ob alles Mythiſche ohne Unterſchied göttliche Offenbarung enthielte, — es enthält neben den Momenten göttlicher Offenbarung auch viel blos phantaſtiſche, in Aberglauben und dämoniſche Abgötterei auslaufende Dichtung; — aber inſofern der Mythus in den heidniſchen Religionen das Organ iſt, wodurch ſich in ſymboliſcher Hülle das Göttliche für die Anſchauung der Menſchen geſtaltet. So wenig nun die chriſtliche Glaubenslehre das Geſchäft des Sammelns und Deutens jener Mythen unmittelbar als das ihrige betrachten kann, ſo beſteht doch zwiſchen ihr und der Wiſſenſchaft der Mythologie ein Band, welches um ſo enger iſt, als die mythiſche Anſchauung auch in das Gebiet der alt- und ſelbſt noch der neuteſtamentlichen Anſchauung herüberſpielt. Aehnlich, wie von der hiſtoriſchen Kritik und der philoſophiſchen Speculation hat demnach unſere Wiſſenſchaft auch von der Mythologie diejenigen Reſultate zu entlehnen, die in der oben angegebenen Weiſe zu ihrer Ergänzung erfordert ſind.

§. 46.

Die innerhalb des Chriſtenthums ſich fortſetzende Offenbarung kann man, inſofern ihr Inhalt für die Glaubenslehre von Intereſſe iſt, unter dem Begriffe der Myſtik zuſammenfaſſen. Dieſen Ausdruck nämlich bezeichnet jenes durch wiſſenſchaftliches Denken unvermittelte, aber eben ſo auch von der poetiſchen Bildlichkeit des Mythus freie oder nur beiläufig berührte, innerliche Schauen des Göttlichen, welches erſt ſeit der neuteſtamentlichen Offenbarung, welche die ſinnliche Hülle von dem Göttlichen weggezogen hat, möglich geworden iſt. Die chriſtliche Myſtik beſchränkt ſich in der geſchichtlichen Entwickelung des Geiſtes der chriſtlichen Kirche nicht etwa auf die Reihe der im engern Sinne ſo genannten Myſtiker, bei welchen wir ſie allerdings zwar zum Theil in großer Tiefe und Fülle, aber keineswegs immer in der Reinheit

finden, welche eine unmittelbare Uebertragung ihrer Lehren in die Glaubenslehre geſtattete, ſondern einzelne, nicht ſelten für die Glaubenslehre wichtige Momente derſelben kommen zerſtreut in allen Zweigen chriſtlicher Theologie und Philoſophie, ſo wie auch in den Gebräuchen und Satzungen der Kirche zum Vorſchein. Dieſe Momente zu ſammeln, ihre Bedeutung zum Bewußtſein zu bringen und ſie in den ihr eigenthümlichen wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang einzureihen, gehört recht eigentlich zu dem Beruf unſerer Glaubenslehre, welche der Myſtik in dieſem Sinne die ganz entſprechende Stelle in der Entwickelung des chriſtlichen Glaubensinhaltes einzuräumen ſich veranlaßt findet, welche die Glaubenslehre der katholiſchen Kirche der kirchlichen Tradition einräumt (vergl. §. 32).

Fundamentale Sätze der chriſtlichen Glaubenslehre.

§. 47.

Die erſte, der §. 2 erwähnten Grundlage des chriſtlichen Glaubens entſprechende und darum allen übrigen Glaubensſätzen zum Grunde liegende Grundwahrheit dieſes Glaubens iſt enthalten in der Summe des von Jeſus Chriſtus perſönlich Verkündigten, das heißt in dem von ihm aufgeſtellten Begriffe des Gottes- oder Himmelreiches (βασιλεία τοῦ θεοῦ oder τῶν οὐρανῶν).

§. 48.

Dieſer Begriff iſt, abſtract oder allgemein gefaßt, der Begriff einer realen und lebendigen, in ſich beſchloſſenen und durch keine Störung von außen getrübten, zugleich aber univerſalen oder weltumfaſſenden Einheit des ſittlich oder geiſtig Guten in jenem abſoluten Sinne, welcher eben ſo ſehr den Gegenſatz gegen das blos endlich oder relativ Gute, wie gegen das Schlechte und Böſe in ſich ſchließt.

§. 49.

Wiefern ſolche Einheit nicht gedacht zu werden vermag ohne den Begriff einer lebendigen und adäquaten Urſache derſelben: ſo iſt in den Glauben an das Himmelreich als ohne weiteres ſchon

Digitized by Google

eingeſchloſſen zu betrachten der von Chriſtus vielmehr vorausgeſetzte, als ausdrücklich verkündigte Glaube an den himmliſchen Vater (ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος), das heißt an ein geiſtiges Weſen, welches, als Urheber oder Schöpfer deſſelben, die abſolute Macht über alles Seiende hat, und dieſe Macht dazu anwendet, innerhalb dieſes als ſchon beſtehend vorausgeſetzten Seienden das Himmelreich zu gründen.

§. 50.

Wiefern aber die Predigt des Himmelreiches von Jeſus ausdrücklich an ſeine Jünger und an die Menſchenwelt überhaupt gerichtet wird: ſo iſt ferner in dem Begriffe dieſes Reiches unmittelbar die Vorausſetzung enthalten, daß der Menſch ſeinem eigentlichen Selbſt und Weſen nach ſich dieſem Reiche einverleiben, d. h. daß er die aus Böſem und Gutem, aus Endlichem und Unendlichem gemiſchte Subſtanz des natürlichen Geiſtes in die reine und ungemiſchte des abſoluten Geiſtes verſenken oder gegen dieſe vertauſchen könne.

§. 51.

Die Bedingungen dieſes Eintritts in das Gottesreich, — die ſubjectiven, ethiſchen ſowohl, als auch die objectiven, dogmatiſchen, — ſind es, welche das gläubige Bewußtſein, inſofern es ſich noch auf der §. 2 bezeichneten Vorſtufe des Glaubens befindet, in der perſönlichen Lehre Chriſti ausgeſprochen zu finden erwartet. Da nun ſolches Ausſprechen von Seiner Seite nicht in der theoretiſchen Form einer eigentlichen Lehre erfolgt iſt und erfolgen konnte (§. 14): ſo findet ſich, in dieſer Erwartung getäuſcht, und dennoch in dem Vertrauen auf die geiſtige und ſittliche Unfehlbarkeit ſeines erhabenen Gegenſtandes durch die nähere Erwägung ſeiner Lehrausſprüche nur beſtärkt, der Glaube an die Lehre Chriſti ſich auf ſich ſelbſt zurückgeworfen und wird in der §. 15 vorläufig bezeichneten Weiſe zum Glauben an die Perſon Jeſu Chriſti.

§. 52.

Hiernach gewinnt der chriſtliche Fundamentalglaubensartikel vom Himmelreiche die weitere Beſtimmung, daß das Himmelreich, ſo weit es in einer menſchlichen Perſönlichkeit überhaupt möglich

iſt, in der Perſon Jeſu von Nazareth vollſtändig verwirklicht, und daß dieſer Perſon die Macht gegeben war, das Himmelreich unter den Menſchen überhaupt zu demjenigen Grade der Verwirklichung zu erheben, auf den es unter den allgemeinen Bedingungen, welche durch die Beſchaffenheit der menſchlichen Natur gegeben ſind, erhoben werden kann.

§. 53.

In dieſem Glauben an die Perſönlichkeit Jeſu Chriſti iſt enthalten die Ueberzeugung, daß alle Reden und Handlungen dieſer Perſon nicht nur aus einer Geſinnung, die ganz von dem Himmelreiche durchdrungen war, ſtammten, ſondern auch auf die möglichſt vollſtändige Herſtellung des Himmelreiches unter dem Menſchengeſchlechte abzweckten, und zwar auf eine Weiſe abzweckten, welche die Gewißheit ihres Erfolges in ſich ſelber trug.

§. 54.

Unter allen Handlungen Jeſu iſt bei weitem die hervortretendſte und wichtigſte der gewaltſame Tod, dem er ſich, wie die kritiſche Betrachtung ſeiner Lebensgeſchichte zeigt, freiwillig unterzog, obgleich es in ſeiner Macht geſtanden hätte, ihm zu entgehen. Es iſt daher ein weiterer Fundamentalſatz des chriſtlichen Glaubens: daß ohne den von Jeſus Chriſtus unter Pontius Pilatus erlittenen Kreuzestod das Himmelreich unter dem menſchlichen Geſchlechte nicht hätte in der vollſtändigen Weiſe, wie Chriſtus es bezweckte, verwirklicht werden können.

§. 55.

Nach dem Tode Jeſu finden wir bei aufmerkſamer hiſtoriſcher Betrachtung, daß nichtsdeſtoweniger die ſegensreichen Folgen dieſes Todes, ſo wie überhaupt ſeines Lebens und ſeiner Lehre für das Menſchengeſchlecht würden verloren geweſen ſein, wenn nicht durch außerordentliche Ereigniſſe, die uns als Erſcheinungen des vom Tode Auferſtandenen bezeichnet werden, in ſeinen Jüngern, ſowohl denen, die es ſchon waren, als auch einigen andern, die es durch dieſe Ereigniſſe erſt wurden, die lebendige Ueberzeugung geweckt worden wäre, daß der durch den Tod von ihnen Abgeſchiedene noch in ſeiner ſelbſtbewußten Perſönlichkeit lebendig fort-

Digitized by Google

wirke und zu einem über Leiden und Tod erhabenen, der Herrlichkeit des himmliſchen Vaters gleichen Zuſtand entrückt ſei. — Wie daher auch die hiſtoriſche Kritik über die eigentliche Beſchaffenheit jener wunderbaren Erſcheinungen und über die zum Theil ins Mythiſche hinüberſpielenden Vorſtellungen, welche ſich in den früheſten Jüngern an dieſen Auferſtehungsglauben knüpften, entſcheiden möge: ſo müſſen wir jedenfalls den weſentlichen Inhalt dieſes Glaubens noch als einen Fundamentalſatz unſerer Glaubenslehre betrachten, nämlich dieſen, daß die Perſönlichkeit Jeſu ausdrücklich in ihrer Eigenſchaft als Haupt des göttlichen Reiches unter den Menſchen durch den Tod nicht zerſtört worden ſei, daß vielmehr ihr Fortbeſtehen über den Tod hinaus durch Erſcheinungen, in denen ſie ſich ſelbſtthätig verhielt, ſeinen Jüngern ſich auf eine Art, von welcher die Geſchichte kein zweites Beiſpiel zu berichten weiß, beglaubigt habe.

§. 56.

An die Glaubensanſchauungen des Todes und der Auferſtehung Chriſti knüpfte ſich für ſeine erſten Jünger und knüpft ſich auch für uns die fernere, auch durch die eigenen Ausſprüche Chriſti beglaubigte Grundwahrheit, daß ſein Reich nicht von dieſer Welt iſt, d. h. in dieſem Zuſammenhange, daß es nicht nur überhaupt nicht in die Grenzen des uns ſinnlich wahrnehmbaren Univerſums eingeſchränkt iſt, ſondern daß auch unſere perſönliche Theilnahme an demſelben nicht innerhalb dieſes irdiſchen Lebens umſchloſſen, daß vielmehr dieſelbe erſt jenſeits dieſes Lebens zu ihrer vollen und ungetrübten Wirklichkeit zu gelangen beſtimmt iſt.

§. 57.

Die vollſtändige Verwirklichung des Himmelreiches im jenſeitigen Leben ſchließt als weſentliches Moment in ſich die Scheidung des Guten von dem Böſen, das heißt, daß dort die Glieder dieſes Reiches von jeder Möglichkeit einer innerlichen oder äußerlichen Störung durch das Böſe oder durch die Wirkungen des Böſen befreit werden.

§. 58.

Daß ſolche vollſtändige Verwirklichung nicht ſchon diesſeits

Digitized by Google

erfolgt iſt, darin kann nicht der Wille des himmliſchen Vaters erblickt werden, als welcher (§. 49) einzig auf die Verwirklichung des Himmelreiches als ſolche gerichtet iſt, ſondern nur die eigene Schuld derer, denen jene Verwirklichung übertragen war. Die Folgen dieſer Schuld ſind es, welche das Chriſtenthum unter dem Ausdrucke der Sündhaftigkeit des menſchlichen Geſchlechts begreift und als ſolche ſie zu den unumgänglichen Vorausſetzungen ſeines Glaubensinhalts zählt.

§. 59.

Sowohl in der urſprünglichen Schuld ſelbſt, als auch in dem Gegenſatze, der in Folge dieſer Geſammtſchuld des Geſchlechtes die einzelnen Individuen des menſchlichen Geſchlechts in ihrem unmittelbaren oder natürlichen Daſein von dem Himmelreiche trennt, vermag das Chriſtenthum keineswegs etwas blos Negatives zu erblicken, einen einfachen Mangel von Momenten des Geiſteslebens, die zur Verwirklichung des Himmelreichs im einzelnen und beſonderen Daſein gehören, ſondern es erblickt darin eben Sünde, d. h. einen poſitiven Ungehorſam oder Widerſtand gegen den Willen des himmliſchen Vaters. Das allgemeine Princip der Möglichkeit eines ſolchen Widerſtandes muß, damit die Thatſache ſolchen Widerſtandes innerhalb des menſchlichen Geſchlechts als erklärlich erſcheine, als ein über alles creatürliche Daſein ſich erſtreckendes gedacht werden. Dieß der weſentliche Gehalt der chriſtlichen Vorſtellung vom Teufel oder Satan als Urheber des Sündenfalls im Menſchengeſchlechte, welche in den eigenen Lehrausſprüchen des Herrn und in der geſammten Lehre des Neuen Teſtaments durchgreifend genug begründet iſt, um zu den unentbehrlichen Ur- und Grundvorſtellungen des Chriſtenthums gezählt zu werden.

§. 60.

Der Vorſtellung des Teufels entſpricht, als eine in den Kreis der chriſtlichen Grundvorſtellungen gleichfalls wenigſtens noch hereinſpielende, die Vorſtellung von Engeln, das heißt von geſchöpflichen Weſen, wie ſie unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kommen und alſo das Himmelreich noch ungetrübt in ſich tragen.

Digitized by Google

Der Teufel kann im Zuſammenhange der chriſtlichen Weltanſicht nur als ein durch ſeine Schuld, dem Willen Gottes entgegen, **gefallener Engel** vorgeſtellt werden. Der weſentliche Gehalt aber dieſer Doppelvorſtellung läßt ſich wiſſenſchaftlich ſo ausdrücken: daß alles Daſein zwar mit der auch **unmittelbar** in ihm ſich realiſirenden Beſtimmung zum Guten, d. h. zum Himmelreiche von Gott geſchaffen wird, daß aber das Beharren oder Nichtbeharren der Creatur in dieſer ihrer Beſtimmung von Bedingungen abhängt, die von der ſchöpferiſchen Willkühr unabhängig ſind.

§. 61.

In Folge der Unabhängigkeit dieſer Bedingungen, die wir, da in allen äußeren Beziehungen die Macht des Schöpfers über ſein Geſchöpf eine abſolute iſt (§. 49), nirgends anders, als in dem Begriffe des geſchöpflichen Daſeins, und mittelbar in dem Begriffe des Schöpfers und ſeines Schaffens als ſolchen zu ſuchen haben, darf auch nicht angenommen werden, daß es in der Macht des Schöpfers liege, das Böſe aus ſeiner Schöpfung ganz zu vertilgen. Nur eine Scheidung des Böſen von dem Guten, nicht eine gänzliche Vertilgung des Böſen lehren deßhalb Chriſtus und ſeine Apoſtel und wie die Vorſtellung des Teufels, ſo gehört, dem Begriffe des Himmelreiches gegenüber, die Vorſtellung der **Hölle**, (*γέεννα*, nicht: *ᾅδης*, was in der gewöhnlichen Ueberſetzung meiſt durch „Hölle" wiedergegeben zu werden pflegt) und der **ewigen Verdammniß** des Böſen, als Böſen, zu den fundamentalen Vorſtellungen des Chriſtenthums.

§. 62.

Betreffend das menſchliche Geſchlecht, ſo iſt nach dieſem allem die Grundlehre des Chriſtenthums dieſe, daß, nachdem es als Geſchlecht im Ganzen der Beſtimmung für das Himmelreich nicht entſprochen, ſondern unter Einfluß des Teufels ſich von ſeinem Schöpfer abgewandt hat, das Himmelreich nur von den einzelnen Individuen dieſes Geſchlechts durch eine völlige Umkehr der Geſinnung (*μετάνοια*), durch eine nicht nur im äußern Handeln und Unterlaſſen, ſondern im Dichten und Trachten des Herzens und Gemüthes vorgehende Veränderung, kurz durch eine wirkliche

Wiedergeburt im Geiſte (ἀναγεννηθῆναι), deren nothwendige Folge dann eine Tilgung des bisherigen Sündenzuſtandes (Vergebung der Sünden ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν) iſt, genommen werden kann und genommen werden ſoll.

§. 63.

Die Möglichkeit ſolcher Umkehr und Wiedergeburt wird von den heiligen Urkunden des Chriſtenthums durchaus in das diesſeitige Leben geſtellt; daß ſie auch jenſeits noch erfolgen könne, dieſe Annahme, obgleich man ſie durch einige dunkle Stellen des N. T. hat rechtfertigen wollen, ſtreitet durchaus gegen die durchgehende Grundvorausſetzung deſſelben. Wir finden vielmehr, und auch dies nicht blos von den Apoſteln, ſondern von Jeſus ſelbſt, den Menſchen nach dieſem Leben im Gericht verkündigt, worin ein Jeder nach ſeinem irdiſchen Thun ſoll gerichtet, und, je nach der Beſchaffenheit deſſelben entweder zu der ewigen Seligkeit des Himmelreichs zugelaſſen, oder auf alle Ewigkeit hin verworfen werden. — Auch dieſe Vorſtellung indeſſen, ſo tief begründet in dem innerſten Zuſammenhange der chriſtlichen Lehre ſie noch iſt, verſtattet uns der Geiſt dieſer Lehre, ſtatt auf einen äußerlichen Machtſpruch ſchöpferiſcher Willkühr, vielmehr auf eine natürliche Nothwendigkeit der Entwicklung des dem Gemüthe jedes Einzelnen eingeſtreuten Saamens der Hölle oder des Himmelreichs zu beziehen.

§. 64.

Als den Vermittler der geiſtigen Wiedergeburt zum Himmelreiche, als den Erlöſer des menſchlichen Geſchlechts von den Folgen ſeines Sündenfalls, betrachtet die chriſtliche Lehre, in Folge ihrer Grundanſchauung (§. 52) ihren Herrn und Meiſter, Jeſus Chriſtus. Der Glaube an Ihn gilt demzufolge ihr als die nothwendige Bedingung, ohne welche kein Einzelner ſich der Vergebung ſeiner Sünden und der Seligkeit des Himmelreichs verſichert halten kann.

§. 65.

Indem nun die chriſtliche Glaubenslehre für ihren Meiſter dieſe abſolute Würde in Anſpruch nimmt und ſich hiermit eine

allerdings ausſchließende Stellung gegen alle außerchriſtliche Religioſität zu geben ſcheint, ſo hat ſie jedoch das Bewußtſein, daß es nicht die blos *menſchliche* Perſönlichkeit des Meiſters iſt, welcher dieſe ausſchließliche Würde eines *Heilands* der Menſchen und *Mittlers* zwiſchen Menſchheit und Gottheit zukommen kann. Es beruht vielmehr der Begriff dieſer Würde für ſie auf der Vorausſetzung, daß wir in der Perſon Jeſu Chriſti, auf eine Weiſe und in einer Vollendung, wie ſonſt nirgends innerhalb des menſchlichen Geſchlechts, zugleich mit ſeiner menſchlichen Perſönlichkeit eine göttliche Weſenheit erſcheinen und wirken ſehen, jene Weſenheit, welche, das vollkommene Ebenbild des unſichtbaren Vaters (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου), mit dem Namen des göttlichen *Sohnes*, oder auch des *Wortes* (λόγος) bezeichnet wird. *Dieſem* Weſen und nicht der menſchlichen Perſönlichkeit Jeſu von Nazareth gilt die Anbetung, welche die chriſtliche Gemeinde an ihren Herrn und Heiland richtet, von *ihm* iſt es zu verſtehen, wenn es heißt, daß nur durch Jeſus Chriſtus den Gläubigen die Vergebung ihrer Sünden erworben und der Eingang in das Himmelreich geöffnet iſt.

§. 66.

Eine der wichtigſten Haupt- und Grundlehren des Chriſtenthums bildet hiernach der Begriff der *Menſchwerdung Gottes*, oder näher, des *göttlichen Sohnes* oder *Logos*. Es liegt in dieſem Begriffe, wiefern er als fundamentales Dogma genommen werden ſoll, mit Nichten die Vorausſetzung, als ob der göttliche Logos in der Perſon Jeſu von Nazareth ſowohl angefangen, als aufgehört habe, im menſchlichen Geſchlechte gegenwärtig zu ſein, ſondern nur dies, daß dieſe Gegenwart dort ihren Culminationspunct erreicht hat, daß nur hier das Wort, welches von Anfang an in der Welt (ἐν τῷ κόσμῳ), die durch es geworden, gegenwärtig geweſen, *Fleiſch* (σάρξ) geworden iſt, und als einzelner Menſch unter uns gewohnt hat, d. h. daß unter allen menſchlichen Perſönlichkeiten nur die Perſönlichkeit Jeſu von Nazareth ihrem geſammten Sein, Weſen und Erſcheinen nach für eine Offenbarung des Logos genommen werden könne.

Digitized by Google

§. 67.

Als authentiſcher Sinn des Begriffs der Menſchwerdung Gottes iſt daher dies auszuſprechen, was auf eine oder die andere Weiſe auch in jedem chriſtlichen Glaubensbekenntniß anerkannt wird, daß das menſchliche Geſchlecht nur in ſo weit an dem Himmelreiche Theil hat, in ſo weit es an dem eigenen Sein und Weſen Gottes Theil hat. In der Geburt von einer menſchlichen Mutter, in menſchlicher Verſuchung, Leiden und Tod mußte der göttliche Logos ſich dem menſchlichen Geſchlechte einverleiben, um die Gläubigen zu ſich heranzuziehen und das Reich Gottes unter ihnen zu gründen.

§. 68.

So wird denn auch das Beſtehen dieſes Reiches, die Gemeinſchaft der Gläubigen, nicht blos in dem jenſeitigen, ſondern bereits in dem diesſeitigen Leben, als unmittelbare Gegenwart Gottes in Mitten dieſer Gemeinſchaft zu faſſen ſein. Es iſt, nach der Anſchauung und Ausdrucksweiſe der apoſtoliſchen Gemeinde, Gott der heilige Geiſt, deſſen unmittelbar anregender Wirkſamkeit dieſe Gemeinde ihren Urſprung verdankt, und der auf alle Zeiten hin als das zuſammenhaltende, ſchöpferiſch beſeelende und in jedem wahrhaften Lebensmomente chriſtlicher Gemeinſchaft ſich bezeugende Princip in ihr gegenwärtig bleibt.

§. 69.

Die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes in der chriſtlichen Gemeinde verbürgt ihrerſeits das Beſtehen derſelben als Pflanzſchule ſo zu ſagen des Himmelreichs unter dem menſchlichen Geſchlecht bis an das Ende aller irdiſchen Dinge. Dies der Begriff der chriſtlichen Kirche, als einer trotz aller Gegenſätze des Lebens und der Lehre mit ſich ſelbſt in ununterbrochenem, ſtetigem Zuſammenhange bleibenden, ſo äußerlichen, als innerlichen Gemeinſchaft der Gläubigen, in welcher durch die Predigt des göttlichen Wortes und durch die Vertheilung der Sacramente der Saame des Himmelreiches immer auf's neue in die dafür empfänglichen Gemüther geſtreut und mit ihnen großgezogen wird.

Digitized by Google

§. 70.

Inſoferne aber, auch ungeachtet dieſer Bürgſchaft für das Fortbeſtehen des göttlichen Reiches unter dem Menſchengeſchlechte, der irdiſche Zuſtand dieſes Geſchlechts wegen der unabläſſigen Störung des Guten durch das zur Natur gewordene Böſe ſtets als ein unvollkommener anzuſehen iſt; ſo blickt das Chriſtenthum einer dereinſtigen völligen Aufhebung deſſelben entgegen, welche dann eintreten wird, wenn die Naturbedingungen des irdiſchen Daſeins jene vollkommene Abſcheidung des Guten von dem Böſen als bleibenden und durchgreifenden Zuſtand möglich gemacht haben, welche jeder einzelne geiſtig Wiedergeborene als das Ziel ſeines diesſeitigen Strebens ſich vorgeſteckt ſieht (§. 57).

§. 71.

Der vollendete Zuſtand, welcher auf das Ende der irdiſchen Dinge und auf das mit demſelben nicht ſowohl unmittelbar verbunden, als vielmehr gleichfalls zu ſeinem Ende gebracht zu denkende Weltgericht (§. 63) folgen wird, iſt das, was ſein Begriff ſagt, nur dadurch, daß er auf weſenhafte und ewige Weiſe alles in ſich vereinigt, was innerhalb dieſes irdiſchen Daſeins irgendwie als Moment in das durch Chriſtus als ewiger Logos geſtiftete göttliche Leben eintrat. Zu dieſen Momenten gehört das körperliche Daſein, als Baſis und Naturbedingung des individuellen Seelendaſeins, eben ſo, wie dieſes ſeeliſche Daſein ſelbſt im Gegenſatze des unperſönlichen Geiſteslebens. Daher der chriſtliche Lehrbegriff von der Auferſtehung des Fleiſches und der Verklärung des Leibes zu einem dem Geiſt ſchlechthin adäquaten Werkzeuge und Erſcheinungsmittel, — ein Begriff, der ſich gleichfalls durch alle Zeiten des Beſtehens chriſtlicher Lehre als einer ihrer fundamentalen erwieſen hat.

§. 72.

Wiefern der eigentliche Gegenſtand jedes Religionsglaubens unmittelbar nur das Göttliche als ſolches iſt, — das Natürliche, Menſchliche und Dämoniſche, kurz das Aeußere und Widergöttliche überall nur indirect und mittelbar: — ſo drängt ſich der geſammte Inhalt der hier dargelegten Grundbeſtimmungen des

chriſtlichen Glaubens in den Begriff jener dreifachen Beziehung zuſammen, in welche Gott zu der creatürlichen Welt geſetzt wird, als Vater oder Schöpfer dieſer Welt, als Sohn oder Erlöſer, d. h. als Stifter oder Wiederherſteller des göttlichen Reiches in der geſchaffenen Welt, und als heiliger Geiſt oder Tröſter, d. h. als beſeelendes Princip des wiederhergeſtellten Gottesreiches. Der chriſtliche Glaube iſt daher weſentlich der Glaube an Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geiſt, oder, wie in jeder dieſer Beziehungen Gott nicht als einſames, dem Glauben äußerliches und jenſeitiges Weſen, ſondern als Haupt und Herrſcher eines Reiches, in welchem ſich der Gläubige als ſolcher inbegriffen weiß, Gegenſtand und Inhalt des lebendigen Glaubens iſt, — Glaube an das dreifache, aber in dieſer Dreiheit einige und ungeſpaltene Gottesreich: das Reich des Vaters, das Reich des Sohnes, und das Reich des Geiſtes.

Digitized by Google

Der ſpekulative Begriff der politiſchen Freiheit.

Eine rechtsphiloſophiſche Skizze

von

Prof. Dr. Hermann Ulrici.

(Fortſetzung und Schluß.)

Die Art und Weiſe, wie den National-Inſtitutionen gemäß die Regierung ſich bildet und vollzieht, wie jene verſchiedenen Staatsgewalten unter einander und mit der Maſſe des Volks zu concreter Einheit ſich vermitteln und wie demgemäß das Verhältniß zwiſchen Regierung und Regierten geſtaltet erſcheint, bildet die Form des Staats, oder die Staatsverfaſſung, der das Rechtsbewußtſein der Nation nach dem Grade ſeiner Ausbildung als bedingender Inhalt, begründende Subſtanz und belebende Seele zu Grunde liegt, d. h. die eben nur Form, Erſcheinung und Ausdruck des nationalen Rechtsbewußtſeins iſt.

Iſt nun aber Weſen und Erſcheinung, Inhalt und Form des Staats vom nationalen Rechtsbewußtſein und deſſen Bildungsſtufe abhängig, ſo folgt von ſelbſt, daß die Momente der Entwickelung des letzteren eben ſo viele Entwickelungsmomente des Staatsbegriffs bilden, und der Staat nach Inhalt und Form einen dem Rechtsbewußtſein entſprechenden Bildungsproceß durchlaufen muß:

1) Wie nun das Eigenthumsrecht das Recht in ſeiner Unmittelbarkeit, das erſte principale Moment des Rechtsbegriffs überhaupt iſt, ſo tritt es demgemäß auch im Rechtsbewußtſein der Nation zuerſt am ſchärfſten und entſchiedenſten hervor. Von ihm ausgehend, von ihm durchdrungen und beherrſcht, faßt daher das nationale Rechtsbewußtſein alle übrigen Rechte nur als Modificationen des Eigenthumsrechts. Das Vertragsrecht wird demgemäß

Digitized by Google

betrachtet als ein Eigenthumsrecht des Subjekts an ſeinen Handlungen und Werken; das Familienrecht zurückgeführt auf das Eigenthumsrecht des Vaters an Weib und Kindern; jedes Subjekt kann an andern Subjekten ganz analog wie an Sachen Eigenthumsrechte haben: die Sklaverei iſt daher nicht nur geſtattet, ſondern eben ſo rechtlich nothwendig, als das Eigenthum an den Gegenſtänden der Natur. Natürlich erſcheint demgemäß auch das rechtliche Verhältniß der Regierung zu den Regierten auf den juriſtiſchen Eigenthumsbegriff baſirt: das Recht der Regierung, zu herrſchen und die Staatsgewalten auszuüben, gilt als Eigenthumsrecht, das an den Regierten, an Land und Leuten haftet. Der Regent iſt daher eben ſo unbeſchränkt, als der Eigenthümer in ſeinem Eigenthum; und woher auch ſein Recht urſprünglich rühren möge, in Folge des vorherrſchenden Eigenthumsbegriffs iſt es für das nationale Rechtsbewußtſein ein eben ſo unmittelbar gegebenes (religiös und damit theokratiſch gefaßt: durch Gott ſelbſt geſetztes) oder auf Eigenthumsübertragung (Erbſchaft, Abtretung ꝛc.) rechtlich gegründetes, wie das Eigenthumsrecht überhaupt. Selbſt die willkührliche Aneignung der Regierungsgewalt verletzt nicht das Rechtsbewußtſein der Nation, indem ja das Eigenthumsrecht die freie Beſitzergreifung der herrenloſen oder derelinquirten Sache juriſtiſch involvirt. — Man kann dieſen auf das Eigenthums-Rechtsbewußtſein baſirten Staat, deſſen Eigenthümlichkeit natürlich hier nur angedeutet werden konnte, den **Eigenthumsſtaat** nennen, und als ſein Princip bezeichnen, daß in ihm jeder Einzelne nur **Staatsbürger**, volle rechtliche Perſönlichkeit iſt, weil und ſofern er **Eigenthümer** iſt. — Er bildet und erhält ſich vorzugsweiſe da, wo große, fruchtbare Binnenländer die Nationen vorzüglich auf den Ackerbau anweiſen, weil hier die Nothwendigkeit, Feſtigkeit und Wichtigkeit des Eigenthums auch das Eigenthums-Rechtsbewußtſein vorzugsweiſe entwickelt, ſchärft und fixirt. Hiſtoriſch bezeichnet er diejenige Entwicklungsſtufe des Staatsbegriffs, auf der im Allgemeinen die **Orientaliſchen** Staaten ſtehen geblieben ſind. Möge ihre hiſtoriſche Entſtehung auch noch ſo verſchiedenartig geweſen ſeyn; ihre Ver-

Digitized by Google

faſſung, ihre weitere Entwicklung, ihr Beſtehen und Vergehen, d. h. ihre Geſchichte beweist zur Evidenz, daß ſie ſämmtlich auf dem Eigenthums-Rechtsbewußtſein ſich gründeten. Wenn man daher den Orientaliſchen Staat ſchlechtweg nur als den Staat des Deſpotismus bezeichnet, ſo bezeichnet man in Wahrheit nicht ſein Weſen, ſondern nur ſeine Ausartung, ſein Unweſen. Denn Deſpotismus iſt ſchlechthin und überall nur der Ausdruck des Verfalls des Staatslebens, der Vorbote ſeines Untergangs; und obwohl der Eigenthumsſtaat ſeinem Weſen nach der Klippe des Deſpotismus beſonders nahe ſteht, ſo iſt er doch darum, weil die Regierungsgewalt eine im obigen Sinne unbeſchränkte iſt, noch keineswegs ſelbſt Deſpotismus. Das wird er vielmehr erſt, wenn die Regierung aus einer unbeſchränkten in eine willkührliche und damit widerrechtliche ſich verwandelt; und das kann wiederum nur geſchehen, wenn das Rechtsbewußtſein der Nation ſich aufzulöſen beginnt, d. h. mit dem Verfall des Staatslebens. Der alte Chineſiſche, Indiſche, Perſiſche, Aegyptiſche Staat war in ſeiner Blüthezeit ohne Zweifel eben ſo wenig deſpotiſch als der Atheniſche Staat unter Miltiades und Perikles, und umgekehrt letzterer zur Zeit des Verfalls eben ſo ſehr deſpotiſch, als etwa heutzutage das himmliſche Reich der Mitte oder die Herrſchaft des Paſchas von Egypten. Die politiſche Freiheit hängt, wie ſich ſogleich zeigen wird, von ganz andern Dingen ab als von der ſog. Beſchränktheit oder Unbeſchränktheit der Regierungsgewalt.

Die Form des Eigenthumsſtaats iſt nothwendig die der Monarchie, d. h. der einfachen (ungetheilten), unmittelbaren, äußerlich unbeſchränkten, nur von dem allgemeinen Rechtsbewußtſein der Nation durchdrungenen und bedingten Regierungsgewalt, die als ſolche eben auch nur von Einem Subjekte ausgeübt werden kann. Denn nach dem einfachen, reinen Eigenthumsbegriffe kann nur Einer Eigenthümer einer beſtimmten Sache ſein: das gemeinſame Eigenthum Mehrerer kann nur durch Vertrag entſtehen und ſetzt mithin die Ausbildung des Vertragsrechts voraus. So lange daher das Rechtsbewußtſein der Nation in dem einfachen Eigenthumsbegriffe gravitirt, iſt die Staatsverfaſſung noth-

wendig monarchiſch. Die Maſſe des Volks, die Regierten, ſind die **Unterthanen** des Monarchen, d. h. ſie ſind zwar keineswegs rechtlos (Sklaven, — wie unter dem Deſpotismus), aber ſie haben nur das Recht, gemäß dem allgemeinen Rechtsbewußtſein regiert zu werden, **ohne** alle Betheiligung an der Conſtituirung der Regierung und Adminiſtrirung der Staatsgewalten. Der Monarch iſt die concrete Identität der letzteren; ſein Wille iſt die höchſte, entſcheidende Macht; er hat die Staatsbeamten aus dem Volke frei zu erwählen, und letztere ſind ihm zu Gehorſam verpflichtet ꝛc. In ihm und ſeinem Willen, ſofern er in Wahrheit vom nationalen Rechtsbewußtſein durchdrungen iſt, liegt aber auch die concrete Einheit von Regierung und Volk, die Identität des Staats überhaupt, d. h. das Band zwiſchen Volk und Regierung iſt eben nur das im Monarchen lebendige, durch ſeinen Willen (geſetzlich) ausgeſprochene, allgemeine Rechtsbewußtſein der Nation. —

2) Wie der Begriff des Eigenthumsrechts im Momente der Eigenthumsveräußerung von ſelbſt übergeht in den Begriff des Vertragsrechts, ſo geht der Eigenthumsſtaat entweder im Deſpotismus unter, oder das politiſch-nationale Rechtsbewußtſein erhebt ſich vom Eigenthumsſtaate zu dem höheren Begriffe des **Vertragsſtaats**. Letzterer bildet ſich vornehmlich bei ſolchen Völkern, deren klimatiſche, geographiſche und hiſtoriſche Situation zu Handel, Gewerbe und lebendigem Verkehr mit andern Völkern anleitet. Dieſe Erhebung repräſentirt daher hiſtoriſch das Griechiſche, Römiſche Staatsleben, den Uebergangspunkt zwiſchen beiden der Phöniciſche Handelsſtaat mit ſeinen Colonieen. Bildet nun aber das Vertragsrecht den Mittel- und Schwerpunkt des nationalen Rechtsbewußtſeins, ſo iſt damit das Eigenthumsrecht in letzterem nicht etwa erloſchen, ſondern es bleibt als die Grundlage, von der das Rechtsbewußtſein des Volks ausgegangen, vollſtändig beſtehen, verliert aber ſeine fixirte Selbſtändigkeit und Alleingültigkeit, und erſcheint dem nationalen Rechtsbewußtſein vielmehr als Stoff und Mittel des Vertragsrechts *). Letzteres, im natio-

*) Dieſer Uebergang ſpiegelt ſich am deutlichſten in der Römiſch-natio-

Digitized by Google

nalen Rechtsbewußtſein vorherrſchend, greift aber auch über ſich hinaus in das höhere Rechtsgebiet hinüber, und bedingt, formt und tingirt auch das Perſonenrecht in deſſen dreifacher Gliederung. So geht die Römiſche Manus und patria potestas, d. h. das Römiſche Ehe- und Familienrecht, urſprünglich ganz auf den Eigenthumsbegriff baſirt, allmählig in ein völlig obligatoriſches Verhältniß über: die Frau, wie das Kind kann durch Vertrag aus der erſten Ehe und urſprünglichen Familie in eine andere eintreten und eben ſo wieder in die erſte zurückkehren. Auf ähnlichen Principien beruhte auch das Griechiſche Familienrecht. — Demnach breitet ſich dann aber das Vertrags-Rechtsbewußtſein auch über das National-Recht aus, und bedingt den politiſchen Zuſtand, Inhalt und Form des Staatslebens. Das Verhältniß zwiſchen Regierung und Volk iſt daher für das nationale Rechtsbewußtſein — gleichgültig ob ausgeſprochenermaßen (durch Geſetze, Verfaſſungsurkunden ꝛc.) oder ſtillſchweigend, ſich von ſelbſt verſtehend — ebenfalls ein obligatoriſches; das Recht der Regierung mithin nicht ein unmittelbar gegebenes, einem beſtimmten Subjekte ſelbſtändig zuſtehendes, unbeſchränktes, ſondern durch gegenſeitige Willenserklärung unter gegenſeitiger Uebernahme von Rechten und Pflichten conſtituirt, mithin obligatoriſch vermittelt, beſtimmt und bedingt. Die contrahirenden Theile ſind auf der Einen Seite die Totalität der Nation, auf der andern die einzelnen Subjekte, die zur Uebernahme der Regierung ſich anbieten oder vom Volke dazu aufgefordert werden. Jedes in voller rechtlicher Perſönlich-

---

nalen Rechtsentwickelung ab. Die Altrömiſche Geſetzgebung der XII Tafeln hat noch durchaus das Eigenthums-Rechtsbewußtſein zu ihrer Subſtanz. Ohne dieſe Grundlage ausdrücklich zu verlaſſen, vielmehr unter beſtändiger Anerkennung derſelben, hebt jedoch die ſpätere prätoriſche Jurisdiction die ſteifen Formen und rohen, mit der höheren Volksbildung unverträglichen Conſequenzen des Zwölftafelgeſetzes ſtillſchweigend auf, und ordnet das ſtarre Eigenthumsrecht dem geſchmeidigen Vertragsrechte unter, welches, ſeitdem die Plebs gleiche Rechte mit den Patriciern errungen hatte, allein dem politiſchen Zuſtande des Römiſchen Volks entſprach. —

keit anerkannte Glied des Volkes kann zur Regierung gelangen, und hat demnach das Recht, aber auch die Pflicht, die in jener Form übernommene Regierung den obligatoriſchen Beſtimmungen gemäß zu verwalten und wieder niederzulegen, iſt mithin für ſeine Verwaltung verantwortlich.

Mit dieſen allgemeinen Principien iſt für den Vertragsſtaat von ſelbſt die Form der Republik gegeben, der es an ſich gleichgültig iſt, ob die Regierung mit oder ohne rechtsgültige Einmiſchung des Volks (durch unmittelbare Beſchlüſſe der Volksverſammlungen), ob durch Einen oder durch Mehrere, und wenn letzteres, ob in dieſem oder jenem Verhältniſſe des gegenſeitigen Zuſammenwirkens und der Geſchäftsvertheilung, verwaltet wird. Republicaniſch iſt jede Verfaſſung, deren Subſtanz das Vertrags-Rechtsbewußtſein bildet. Letzteres ſetzt daher auch den Inhalt jener obligatoriſchen Beſtimmungen feſt, nach denen die Regierung übernommen und verwaltet werden ſoll; und nur ſolange dieß Rechtsbewußtſein in der Nation lebendig iſt, werden die Regierenden jenen Beſtimmungen gemäß regieren, die Regierten ihnen gemäß ſich regieren laſſen, d. h. nur ſolange kann der Staat als Republik beſtehen. Die Republik iſt nur möglich, ſolange ſich jeder Staatsbürger mit ſeiner ganzen Perſönlichkeit am Staate betheiligt, dem Staate verpflichtet, aber auch eben ſo vollſtändig am Staate berechtigt, zum Staate befugt fühlt. Darin wurzelt die antike Bürgertugend, der republikaniſche Patriotismus. Dieß rückhaltloſe Aufgehen der Subjektivität im allgemeinen objektiven Staatsleben iſt aber nur möglich, wenn und ſolange der Begriff des Vertragsrechts die Subſtanz des nationalen Rechtsbewußtſeins ausmacht und den Staatsorganismus durchdringt. Denn der Gegenſtand des Vertragsrechts iſt das an ſich freie Thun und Laſſen des Subjekts, ſeine Form die Willenserklärung, d. i. ebenfalls eine freie Handlung. Ueberwiegt alſo das Vertragsrecht im nationalen Bewußtſein, ſo folgt zunächſt von ſelbſt, daß das Subjekt ſeine Erfüllung und Befriedigung auch vorzugsweiſe in der Endlichkeit und Aeußerlichkeit der freien That ſucht und findet *).

*) Daß im antiken, Griechiſchen wie Römiſchen National-Charakter die

Dieſe aber gehört dem allgemeinen, objektiven Daſein, und damit dem Staatsleben an: es giebt keine *Handlung*, die als ſolche nicht in unmittelbarer Beziehung zu Recht und Sittlichkeit und damit zum Staate ſtände. Setzt alſo das Subjekt ſeine *Subjektivität* vorzugsweiſe in die Freiheit ſeiner *Thätigkeit*, d. i. in das Vertragsrecht, und weiß es ſich demgemäß auch zum Staate in einem obligatoriſchen Verhältniſſe, ſo folgt weiter von ſelbſt, daß es ſich auch in allem ſeinem Thun und Laſſen, d. i. ſeiner ganzen Subjektivität nach, an den Staat gebunden fühlt. Denn der Staat iſt ihm danach, einerſeits die Bedingung und Garantie jener freien Thätigkeit, der Fundamental-Vertrag, auf dem alles Vertragsrecht und damit alle freie Thätigkeit beruht; andererſeits die allgemeine rechtliche Objektivität, auf die jede einzelne That ſich bezieht. — Erhebt ſich dagegen die Subjektivität zum Bewußtſein ihrer innern Unendlichkeit und damit zum vollen Bewußtſein ihrer ſelbſt, d. h. zum Perſonen-Rechtsbewußtſein; oder findet ſie ſich und ihre Befriedigung noch in der Ruhe des Beſitzes und Genuſſes, d. h. im Eigenthums-Rechtsbewußtſein: ſo folgt von ſelbſt, daß in beiden Fällen der republikaniſche Staat unmöglich iſt. Denn im erſten Falle reicht die Subjektivität über jene Gebundenheit an das allgemeine, objektive Staatsleben hinaus, und fordert vielmehr für ſich das Recht, in ihrer innern Unendlichkeit, in ihren rechtlichen, ſittlichen, religiöſen Ueberzeugungen *frei* zu ſein gegen den Staat und das allgemeine National-Bewußtſein; im andern Falle dagegen iſt ſie noch in der Particularität des Beſitzes und der Ausſchließlichkeit des Eigenthums befangen, und hat die Sphäre

---

That über den Gedanken, die Bewegung eines flüſſigen, thatenluſtigen Lebens über die Ruhe des Beſitzes und Genuſſes weit überwog, bedarf wohl keines Beweiſes. Die Römiſche Virtus (d. i. Thatkraft) — und in der Römiſchen Republik kulminirte der antike Staatsbegriff — iſt ſprüchwörtlich als die Subſtanz des ganzen Römiſchen Volks- und Staatslebens anerkannt. Im Griechiſchen Geiſte hatte dieſe Thatkraft allerdings mehr einen künſtleriſchen, als rechtlichen und ſittlichen (politiſchen) Inhalt.

Digitized by Google

der Allgemeinheit und Objektivität, wie der freien Thätigkeit noch nicht erreicht.

Wird nun jenes vollſtändige Aufgehen der Subjektivität im allgemeinen (rechtlichen, ſittlichen, religiöſen) National-Bewußtſein für die Vollendung des Staats-Begriffs erachtet; ſo war allerdings der antike Staat der Staat ſchlechthin, der abſolute Staat. Denn dieß Aufgehen erſcheint nur Einmal in der Weltgeſchichte, im antiken Staate, realiſirt, weil es eben nur in ihm, d. h. auf der Entwicklungsſtufe des Rechtsbewußtſeins zum Vertrags-Rechtsbewußtſein möglich war *).

Allein in Wahrheit iſt das Vertragsrecht eben ſo nur ein Moment des Perſonenrechts, wie der Wille und die That ein Moment der Subjektivität. Die Entwickelung der letzteren iſt zugleich die Entwickelung des Rechtsbegriffs und damit des Staatslebens

---

*) Die nach J. J. Rouſſeau benannte Theorie des contrât social, die von der theoretiſchen Seite den franzöſiſchen Republicanismus der Revolutions-Zeit begründet hat und auf den Amerikaniſchen einwirkte, iſt vorzugsweiſe aus der Betrachtung des antiken Staatslebens abſtrahirt. Es verſteht ſich indeß von ſelbſt, daß es eine leere Abſtraktion, eine bloße theoretiſche Fiction iſt, wenn ſie den Staat überhaupt aus dem contrât social entſtehen läßt, und den Vertragsſtaat zum vollendeten, abſoluten Staate macht. Auch der antike Staat war keineswegs aus dem contrât social entſtanden, und eben ſo wenig war er die letzte Vollendung des Staatsbegriffs. Was an der Theorie wahr iſt, hat im Obigen ſeine Anerkennung gefunden, d. h. es iſt allerdings anzuerkennen, daß der Vertragsſtaat im obigen Sinne eine Entwickelungsſtufe und damit ein Moment des Staatsbegriffs überhaupt iſt, nur nicht der Staatsbegriff ſelbſt. — Eben ſo verhält es ſich mit der Hallerſchen Theorie. Ihre bornirte Wahrheit beſteht im Begriffe des Eigenthumsſtaats, auf den die ganze Theorie principiell hinausläuft; ihre Unwahrheit dagegen darin, daß ſie dieſen Begriff, dieſen bloßen Anfang des Staatslebens, ebenfalls zum abſoluten Begriffe erhebt, und außerdem in ihn das moderne Bewußtſein von der innern Unendlichkeit und unantaſtbaren Freiheit der Subjektivität hineinmiſcht. Damit aber verträgt ſich der Eigenthumsſtaat ſo wenig, daß er unmittelbar in baaren Deſpotismus, d. h. in die Vernichtung des Staatslebens, umſchlägt. —

Digitized by Google

überhaupt. Wie daher die Subjektivität zunächſt und unmittelbar im Verhältniß zur Natur ſteht, und deren relative Ueberwindung, worauf das Eigenthumsrecht ſich gründet, zur nothwendigen Bedingung ihrer eigenen Exiſtenz hat, und wie demgemäß der Inhalt ihres Selbſtbewußtſeins zunächſt noch in dieſem Verhältniſſe, in dieſer Ueberwindung, d. i. im errungenen Beſitze und Genuſſe aufgeht; ſo iſt auch das Eigenthums-Rechtsbewußtſein und deſſen Realiſirung, der Eigenthumsſtaat, wie gezeigt, die erſte unterſte Entwickelungsſtufe des Staatsbegriffs. Allein in der Ueberwindung der Natur, im Eigenthum und deſſen Ausübung, objektivirt ſich nur der Wille und die Thatkraft des Subjekts. In dieſer Objektivität ſich ſelbſt anſchauend, macht demnächſt die Subjektivität die freie Bethätigung ihrer ſelbſt im Wollen und Handeln zum Inhalte ihres Selbſtbewußtſeins. Letztere aber iſt nur in jenem gegenſeitigen Zuſammen- und Ineinanderwirken der vielen Subjekte möglich, welches, wie gezeigt, die Vernunftnothwendigkeit des Vertragsrechts bildet. Wie alſo in der Entwickelung des Rechts-Begriffs das Eigenthumsrecht in das Vertragsrecht übergeht, ſo gravitirt in der Entwickelung des Staatsbegriffs das nationale Rechtsbewußtſein nicht mehr im Eigenthums-, ſondern im Vertragsrechte, und der Staat erhebt ſich zur zweiten Entwickelungsſtufe ſeines Begriffs, zum Vertragsſtaate. — Indem nun aber die Subjektivität in jenem freien Wollen und Handeln nur ſich ſelbſt bethätigt, in den einzelnen Akten zwar ſich ſelbſt objektivirt, aber in ihnen, weil ſie eben nur einzelne ſind, niemals die Totalität ihrer ſelbſt wieder findet; ſo erhebt ſie ſich an dieſer Unangemeſſenheit zunächſt negativ zum Bewußtſein ihrer totalen Selbſtheit, ihrer Identität mit ſich, zu der alle ihre einzelnen Willensakte, wie alle Naturgegenſtände nur als ihre, ihr ſelbſt inadäquaten Momente ſich verhalten. Und indem zugleich alle dieſe einzelnen Momente, ſelbſt zuſammen genommen, ihre Totalität nicht erfüllen und erſchöpfen zu können ſich ausweiſen, ſo ſchreitet ſie damit weiter zum Bewußtſein ihrer innern relativen Unendlichkeit fort. Damit hebt ſich zugleich ihre Selbſtbefriedigung in der Endlichkeit und Aeußerlichkeit der That auf. Dieſe noch

Digitized by Google

negative Reflexion der Subjektivität in ſich, in der ſie nur erſt aus der inadäquaten Objektivität ſich auf ſich ſelbſt zurückbezieht und mithin letztere noch zu ihrer Vorausſetzung hat, iſt indeſſen nur der erſte Schritt zur Gewinnung ihres perſönlichen Selbſtbewußtſeins. Aus jener auf ſich ſelbſt zurückgewieſen, iſt das Subjekt genöthigt, ſeine Selbſtbefriedigung in ſich ſelbſt, in der innern Welt ſeiner Vorſtellungen und Anſchauungen, ſeiner Ueberzeugungen, Grundſätze und Vorſätze ꝛc., d. i. in ſeiner ſubjektiven Geſinnung, zu ſuchen. Indem es in dieſe ſein Weſen, ſeinen Werth und ſeine Geltung ſetzt, zieht es ſich nicht nur aus der Objektivität und Allgemeinheit in ſeine Subjektivität und Einzelnheit zurück, ſondern erhebt ſich zugleich über jene; und von der Nothwendigkeit dieſer Reflexion in ſich durchdrungen, macht es dieſelbe und damit die Freiheit ſeiner ſubjektiven Geſinnung, die Selbſtändigkeit und Selbſtverantwortlichkeit ſeiner Ueberzeugungen, als ein unantaſtbares Recht geltend. Damit iſt der Uebergang vom Vertragsrechte zum Perſonenrechte, vom Vertragsſtaate zum Perſonenſtaate vollendet. Der antike Staat ging unter, oder was daſſelbe iſt, in den Germaniſchen (chriſtlichen) Staat über, als das Chriſtenthum mit der ihm eigenthümlichen göttlichen Energie, zunächſt in religiöſer Form, die innere Unendlichkeit der Subjektivität ausſprach. Die Lehre des Sokrates, auf dieſe Unendlichkeit, dieſe Freiheit und Selbſtgewißheit des Subjekts zuerſt hindeutend, bezeichnet hiſtoriſch den beginnenden Bruch des Griechiſchen, die Aufnahme derſelben in das Römiſche Volksbewußtſein (ſeit der näheren Bekanntſchaft mit Griechiſcher Kunſt und Wiſſenſchaft) den beginnenden Verfall des Römiſchen Staatslebens.

3) Der Germaniſche Staat, d. h. der auf das Perſonen-Rechtsbewußtſein baſirte, ſelbſt perſönliche Staat, hat die Ehre im obigen Sinne, d. h. die Anerkennung des Subjekts als voller rechtlicher Perſönlichkeit und damit der Subjektivität in ihrer innern Unendlichkeit, Selbſtgewißheit und Freiheit, zum Principe *).

---

*) Montesquieu hat vollkommen Recht, wenn er die Tugend für die Seele

Aus dieſem Principe, mit dem erſt die volle Anerkennung der Freiheit des Eigenthums, wie des Willens und der That implicite geſetzt iſt, entwickelt er ſich begrifflich nach der dreifachen Gliederung des Perſonenrechts in das Familien=, das Gentil= und National=Recht.

Allein hiſtoriſch fordert ſeine Entwickelung, daß das Eigenthums= und Vertrags=Rechtsbewußtſein, die begrifflich (idealiter) eben nur ſeine Momente ſind, auch erſt realiter, ausdrücklich als ſeine Momente geſetzt werden. Denn hiſtoriſch (nach den Geſetzen der Weltgeſchichte) iſt der Perſonenſtaat, wie er in der Germaniſchen Nationalität hervortritt, nicht etwa eine bloße Fortſetzung und Umbildung des antiken Staates, ſondern wächst, wie alles Hiſtoriſche, aus eigener, ſelbſtändiger Wurzel empor, nur bedingt und getragen von den allgemeinen, welthiſtoriſchen Verhältniſſen, und inſofern allerdings zugleich den antiken Staat wie das Chriſtenthum vorausſetzend. Daher geht auch der Germaniſche Staat hiſtoriſch von dem Eigenthums=Rechtsbewußtſein aus und durch das Vertrags=Rechtsbewußtſein hindurch. Daher macht ſich durch das ganze Mittelalter hindurch bis in die neuere Zeit hinein einerſeits das Eigenthums=Rechtsbewußtſein zwar nicht als Princip, doch aber als ſelbſtändiges Element, auch in politiſcher Beziehung geltend, und äußert ſich in der rechtlich anerkannten Leibeigenſchaft, in dem Verpfänden und Verkaufen von Land und Leuten ꝛc. Daher endlich tritt andererſeits auch das Vertrags=Rechtsbewußtſein (der Republikanismus) in gleich ſelbſtändiger Haltung und ſcharfer Oppoſition jenem gegenüber, im Mittelalter durch das Städteweſen repräſentirt, in neuerer Zeit durch die drohende Verkehrung des Germaniſchen Princips in den Abſolutismus des orientaliſchen Eigenthumsſtaats gereizt, und daher in der Amerikaniſchen und Franzöſiſchen Revolution gewaltſam zum Princip ſich erhebend. —

des antiken Republikanismus, die Ehre dagegen für die Seele der modernen Monarchie erklärt. Allein daß Tugend und Ehre in einem andern Sinne gefaßt werden müſſen, als von ihm geſchehen, wenn die Unterſcheidung hiſtoriſche und begriffliche Wahrheit haben ſoll, iſt eben ſo einleuchtend.

Digitized by Google

Die Entwickelung des Germaniſchen Staats iſt demnach nicht ſo kurz und einfach, als die des Orientaliſchen und antiken Staats. Sie iſt vielmehr langwierig und complicirt durch das Ineinandergreifen jener zwei verſchiedenen Richtungen, von denen die erſte, negative, das Eigenthums- und Vertragsſtaatsweſen praktiſch und theoretiſch zu überwinden ſucht, die andere poſitiv auf die Entwickelung des Germaniſchen Princips durch ſeine drei begrifflichen Bildungsſtufen hindurch, d. h. vom familiären und gentiliciſchen zum nationalen Staate, abzweckt.

Principiell giebt ſich nämlich der Germaniſche Staat von Anfang an als Perſonenſtaat, zunächſt in der Form des Familienverhältniſſes, zu erkennen. Im Germaniſchen Rechtsbewußtſein iſt nicht nur das Ehe- und Familienrecht als reines Perſonenrecht gefaßt, — die Anerkennung der perſönlichen Rechte des Weibes, und damit des Ehe- und Familienbandes als eines geheiligten, in der innerſten Subjektivität wurzelnden, lebenslänglichen, nicht willkührlich auflösbaren Verhältniſſes, iſt bekanntlich ein alter eigenthümlich germaniſcher Characterzug, — ſondern auch das Staatsleben bildet ſich zunächſt auf derſelben Baſis. Schon die alten Gefolgſchaften (die ſ. g. Gaſindi's), in denen die Anfänge des Germaniſchen Staatslebens und des Lehensweſens liegen, waren weniger ein obligatoriſches, als vielmehr ein perſönliches, auf Treu' und Glauben, perſönliche Achtung und Anhänglichkeit gegründetes Verhältniß, welchem inſofern das Familienprincip zu Grunde lag, als der Sohn oder Bruder meiſt nur aus Armuth die väterliche Familie und deren Sitz verließ, und dafür in das Gaſindi eines Reichen eintrat, alſo gleichſam nur die Familie wechſelte. Eben ſo war das Lehensverhältniß, aus welchem der mittelalterliche Feudalſtaat emporwuchs, urſprünglich ein ganz perſönliches, wie ſchon die anfänglich ſtattfindende freie Vertheilung der ſ. g. Beneficien (Wohlthaten — alſo freie Belohnungen oder Gunſterweiſungen) auf Lebenszeit hinlänglich erweiſt. Auch hier machte ſich das Familienprincip geltend: denn die Empfänger der Beneficien waren entweder die wirklichen Verwandten des Herzogs oder doch die Mitglieder ſeines Gaſindi's, das, wie erwähnt, gleichſam als

der äußerſte fernſte Kreis der fürſtlichen Familie, in einem ähnlichen Reſpektsverhältniſſe zum Fürſten ſtand, wie die eigentlichen Familienglieder. Die ſpäter eintretende Erblichkeit der Beneficien und die damit gegebene Umwandlung des Beneficial-Verhältniſſes (des Gaſindi's) in das eigentliche Feudal- oder Vaſallenverhältniß war theils eine Folge des noch nicht überwundenen Eigenthums- und Vertrags-Rechtsbewußtſeins, theils eine Conſequenz des begrifflich nothwendigen Uebergangs des Familien-Rechtsbewußtſeins in das gentiliciſche. Je mehr letzteres im Bunde mit jenem zum herrſchenden Principe des Staatslebens ſich emporhob, d. h. je mehr die Vaſallen ſich ſelbſt als ſelbſtändige Eigenthümer und regierende Familienoberhäupter betrachteten und damit gegen ihren Lehnsherrn (den Fürſten) in Unabhängigkeit und Oppoſition traten, deſto mehr mußte der urſprünglich auf das Familien-Rechtsbewußtſein gegründete Feudalſtaat ſich zerſplittern und auflöſen. Je mehr dann in dieſer Zerſplitterung das Rechtsbewußtſein überhaupt ſich particulariſirte, deſto entſchiedener gewann das Eigenthums-Rechtsbewußtſein das Uebergewicht im politiſchen Leben, und deſto energiſcher trat das Vertrags-Rechtsbewußtſein in Oppoſition gegen daſſelbe. Denn in politiſcher Beziehung ſind beide entſchiedene Gegenſätze, deren Einheit eben nur im Perſonenrechte gegeben iſt. Jenes war durch den hohen und niedern Adel, durch die Vaſallenſchaft, dieſes durch das Städteweſen, die Bürgerſchaft, repräſentirt, ſo jedoch, daß dort, wie hier, das gentiliciſche Rechtsbewußtſein die Grundlage bildete (weßhalb ſelbſt in den Städten überall die ſ. g. Geſchlechter, die Patricier-Familien, das Regiment führten). Der Kampf beider Parteien hatte zuletzt nothwendig die Vermittelung der Gegenſätze zum Reſultate: der Fürſt, das Staatsoberhaupt, an welches der Adel durch das Lehnsverhältniß, die Städte in obligatoriſcher Form (durch contraktliche Uebereinkunft) gebunden waren, beugte zuletzt die ſich gegenſeitig aufreibenden Gegner unter ſeine Gewalt, und ſtellte die gebrochene Einheit des Staats, deren rechtmäßiger Repräſentant er war, wieder her. Dieß war zugleich der Uebergangspunkt vom gentiliciſchen zum nationalen Rechtsbewußtſein.

Digitized by Google

Die einzelnen Adelsfamilien wie die einzelnen Städte betrachteten ſich zwar zunächſt noch immer als beſondere politiſch-ſelbſtändige Kreiſe innerhalb des allgemeinen Staatsverbandes. Allein je leichter gerade deßhalb die Fürſten ihre das Ganze zuſammenhaltende Macht gegen jedes einzelne Glied geltend zu machen vermochten, deſto mehr ſchwand jene Spaltung und hob ſich die Einheit des politiſchen Nationalbewußtſeins.

Darin liegt die hiſtoriſche und begriffliche Nothwendigkeit jener Erhöhung der Fürſtengewalt zur abſoluten Macht, zu welcher die Entwickelung des Germaniſchen Staats bereits ſeit dem 14ten Jahrhundert hinſtrebte, und die in Ludwig XIV. ihren Gipfelpunkt erreichte. Denn die Klippe des Perſonenſtaats, in welchem die Subjektivität des Einzelnen eben in ihrer Einzelheit rechtlich anerkannt iſt, iſt die Zerſplitterung des allgemeinen nationalen und politiſchen Rechtsbewußtſeins in die Mannichfaltigkeit und Unabhängigkeit einzelner Rechte und Rechtskreiſe. Die Gefahr dieſer Auflöſung fordert einen um ſo kräftigeren, durchgreifenderen Einigungspunkt des Ganzen. Schon von dieſer Seite iſt daher die monarchiſche Regierungsform für den Germaniſchen Staat eine Nothwendigkeit. Außerdem fordert es der Begriff des Perſonenſtaats, daß auch die Regierung, die Staatsgewalt, perſönlich ſei, d. h. in Einem Subjekte concentrirt, von Einem Subjekte ausgeübt werde. Die Perſon des Monarchen ſtellt aber hier wiederum nur das Princip, die Subſtanz und Seele des Staats ſelbſt dar, d. h. im Perſonenſtaate iſt der Monarch eben nur der Repräſentant der allgemeinen rechtlichen Perſönlichkeit überhaupt, der Staat ſelbſt in perſönlicher Geſtalt, mithin auch eben ſo ſtetig, continuirlich, unvergänglich, als der Staat ſelbſt, d. h. nicht in obligatoriſcher Weiſe, durch Wahl eingeſetzt (wobei Lücken und Unterbrechungen im Regimente unvermeidlich), ſondern geborner, prädeſtinirter Regent, der mit dem Tode ſeines Vorgängers unmittelbar in deſſen Rechte eintritt. Nur dieß kann der Sinn des bekannten Ausſpruchs Ludwigs XIV. ſeyn: L'état c'est moi; wenigſtens hat dieß welthiſtoriſche, viel gemißbrauchte Wort nur in dieſem Sinne ſeine Wahrheit. Denn im

Digitized by Google

Perſonenſtaate iſt der Monarch keineswegs, wie im Orient, der Eigenthümer der Regierungsgewalt und damit des Staats überhaupt, ſein ſubjektiver Wille nicht der unbeſchränkte des Eigenthumsrechts, vor welchem auch alle beliebigen Einfälle, alle individuellen Gelüſte und Neigungen, kurz die Subjektivität in ihrer ganzen willkührlichen Beſonderheit, eine (wenn auch nur relative) Geltung haben. Dieſe falſche Auffaſſung des monarchiſchen Princips im Germaniſchen Staate iſt die ſchlechte Kehrſeite jenes berühmten Ausſpruchs, in der Ludwig XIV. wohl ſchon ſelbſt, beſonders aber ſeine Nachfolger und Nachahmer ihn nahmen, und damit die Revolutionszeit mit allen ihren Greueln hervorriefen. Denn gegen dieſe Auffaſſung empört ſich nothwendig das Germaniſche Rechtsbewußtſein. In ihm und vor ihm iſt der Wille des Monarchen nur wahrhaft monarchiſch, autokratiſch, ſofern er in ſeiner perſönlichen Beſonderheit nur die beſondere, perſönliche Form des allgemeinen, ſubſtantiellen (nationalen) Willens iſt, oder was daſſelbe iſt, der Monarch nur Monarch, ſofern ſeine Subjektivität mit der allgemeinen rechtlichen Perſönlichkeit zu concreter Identität vermittelt, jene nur die beſondere, perſönliche, in dieſer Beſonderheit berechtigte Form von dieſer iſt.

Im Germaniſchen, perſönlichen Staate kann ſich daher der Wille des Monarchen nicht iſoliren, ſeine Subjektivität ſich nicht in ihre Particularität zurückziehen; er muß vielmehr ſtets im lebendigen Verbande mit dem allgemeinen nationalen Rechts-Bewußtſein ſich zu erhalten ſuchen. Zwiſchen der Regierung und den Regierten muß daher nothwendig eine vermittelnde Potenz ſtehen, welche ausdrücklich beſtimmt, ausdrücklich berechtigt und verpflichtet iſt, die ſ. g. öffentliche Meinung, d. h. das rechtliche, ſittliche, politiſche Volksbewußtſein in deſſen concretem Ausdrucke (— nur in dieſem Sinne hat der Popanz der öffentlichen Meinung eine Realität —), zu repräſentiren, dem Monarchen darzulegen, und ihm ſo das Mittel zu gewähren, durch das er ſeinen perſönlichen Willen mit dem allgemeinen Willen der Nation in concreter Einheit erhalten kann. Dies iſt die begriffliche, rechtsphiloſophiſche

Digitized by Google

Bedeutung derjenigen Staatsgewalt, welche im modernen Staatsleben unter den verſchiedenen Namen von Parlamenten, Kammern, Repräſentantenhäuſern, Ständeverſammlungen ꝛc., eine ſo bedeutende Rolle ſpielt, und obwohl ihrer hiſtoriſchen Entſtehung nach mannichfaltig modificirt, doch überall gleichmäßig und in demſelben Sinne ſich gebildet hat. Es leuchtet von ſelbſt ein, daß das Doppelverhältniß dieſer Staatsgewalt zur Regierung und zum Volke, unbeſchadet ihres allgemeinen Begriffs, ſehr verſchiedenartig beſtimmt werden kann. Stets aber wird die verſchiedene Faſſung dieſes Verhältniſſes den eigenthümlichen Mittelpunkt und das unterſcheidende Kriterium der modernen Staatsverfaſſungen bilden. Die Rechtsphiloſophie hat indeß nur den allgemeinen Begriff im Auge zu behalten. Dieſer aber fordert zunächſt, daß jene Staatsgewalt in ihrer nothwendigen Exiſtenz, in ihren Rechten und Pflichten, rechtlich anerkannt ſei, d. h. daß überhaupt eine geſetzlich ausgeſprochene Staatsverfaſſung beſtehe, und alle Potenzen und Glieder des Staats gleichmäßig binde; demnächſt, daß jene Staatsgewalt, als Vertreterin des politiſchen Volksbewußtſeins, auch, wie das Volk ſelbſt, nach Ständen geordnet, aus Mitgliedern der verſchiedenen Stände gebildet ſei*), daß ſie aber

*) Im Perſonenſtaate iſt jedes Subjekt volle Perſon, folglich auch mit allen Momenten des Perſonenrechts, mit dem Eigenthums- und Vertragsrechte, wie mit dem Familien-, dem gentiliciſchen und Nationalrechte ausgeſtattet. Der Perſonenſtaat iſt aber ſelbſt nur die Realität und Objektivität des perſönlichen Rechtsbewußtſeins. Daraus folgt dann aber, daß auch politiſch jedes Moment des Perſonenrechts ſeine Geltung habe, in politiſcher Realität und Objektivität ſich darſtelle, d. h. daß der Staat nach den Momenten des Perſonenrechts ſich ordne und gliedere. Dieſe Momente, in politiſcher Realität durch eine beſtimmte Gliederung der Nation dargeſtellt, ſind die Stände. Der Bauernſtand vertritt darin die Sphäre des Eigenthumsrechts, der Bürgerſtand die des Vertragsrechts, der Adelſtand, und zwar der hohe Adel das gentiliciſche, der niedere das Familien-Rechtsbewußtſein. Dieſen drei beſondern Ständen tritt der dreifach gegliederte allgemeine Stand: die Beamten, die Geiſtlichen, die Gelehrten und Künſtler, als Vertreter des allgemeinen National-Rechtsbewußt-

Digitized by Google

zugleich als vermittelnde Potenz, bei ihrer Ausübung nicht etwa blos die Rechte und Intereſſen des Volks, ſondern eben ſo ſehr die der Regierung vor Augen habe; endlich, daß durch ſie und damit durch die Staatsverfaſſung überhaupt, einerſeits die freie Perſönlichkeit des Monarchen, wie die freie Entwicklung des politiſchen Volksbewußtſeins möglichſt wenig beſchränkt, andererſeits aber die innigſte Einigung zwiſchen jener und dieſem möglichſt befördert werde. Je mehr es gelingt, dieſen Forderungen Genüge zu thun, deſto mehr wird der Germaniſche Staat ſeiner Vollendung ſich annähern. —

4.

Erſt nach dieſem weiten Wege durch das ganze Bereich des Rechtsbegriffs und deſſen Realiſirung hindurch können wir zu dem Ziel und Reſultate unſerer Erörterung, zum Begriffe der politiſchen Freiheit, gelangen. Denn der Begriff der politiſchen Freiheit kann ohne den Begriff des Politiſchen, d. h. ohne den Staatsbegriff, weder entwickelt noch verſtanden werden.

ſeins gegenüber. Irgend einem Stande anzugehören und in ihm politiſch vertreten zu ſein, iſt ein perſönliches Recht und perſönliche Pflicht; welchem Stande dagegen, eben deshalb ein Akt der freien Selbſtbeſtimmung jedes Subjekts. Nur der Adelsſtand macht davon eine Ausnahme, weil die beſondere Ehre, das beſondere politiſche Anſehen der Familie, nicht vom Einzelnen, ſondern eben nur von der ganzen Familie erworben werden kann, d. h. der Adel kann nur ertheilt werden, wenn eine ganze Familie in Ascendenz und Descendenz ſich beſonderer politiſcher Auszeichnung würdig erwieſen hat, geht alſo auch im entgegengeſetzten Falle wieder verloren. — Nur der Germaniſche, perſönliche Staat kann und muß ſich in unterſchiedene Stände gliedern. Der antike Staat weiß nichts von ihnen, weil jeder Bürger zugleich Staatsbeamter, Mitglied der Regierung iſt, mithin alle in gleicher Stellung, in dem Einen allgemeinen Stande ſtehen. Im orientaliſchen Staate dagegen erſcheinen die Stände in Kaſten erſtarrt und zerſpalten, weil hier der Stand nicht ein perſönliches, ſondern, wie das Staatsrecht überhaupt, ein Eigenthumsrecht iſt, alſo auch vom Vater auf den Sohn und Enkel vererbt.

Digitized by Google

Die politiſche Freiheit, wie ſchon der Name anzeigt, iſt die Freiheit in ihrer Vermittelung mit dem Staate, die durch den Staat geſetzte, beſtimmte und bedingte Freiheit.

Nun iſt aber die Freiheit überhaupt, wie ſogleich im Eingange bemerkt worden, zunächſt jene Spontaneität des Ichs, kraft deren es über die Forderungen ſeines particularen Wohls und des allgemeinen Sittengeſetzes entſcheidet; und auf die dem Ich ſelbſt immanente Nothwendigkeit dieſer Entſcheidung, dieſer Spontaneität, gründet ſich das Weſen der Subjektivität und damit der Rechtsbegriff überhaupt. Dieſe erſte, den Rechtsbegriff involvirende, mit ihm zuſammenfallende allgemeine Form der Freiheit kann daher füglich die rechtliche Freiheit genannt werden. Die Realiſirung des Rechtsbegriffs aber, worin wiederum der Begriff des Staats beſteht, weist, wie gezeigt worden, auf die Sittlichkeit, als auf ihre Vorausſetzung und Bedingung zurück. Dieſe aber beruht, wie ebenfalls ſchon bemerkt, auf der ſpontanen Selbſtentſcheidung des Ichs zur concreten Identität ſeiner ſelbſt (und ſomit aller ſeiner einzelnen Willensakte) mit dem allgemeinen Sittengeſetze, oder was daſſelbe iſt, zur concreten Identität ſeiner Beſonderheit und Individualität mit der Allgemeinheit ſeiner menſchlichen Weſenheit. Dieſe Identität und die Selbſtbeſtimmung des Ichs ihr gemäß und aus ihr heraus iſt die ſittliche Freiheit. Sie als die ideelle Vorausſetzung des Staatslebens reicht über daſſelbe hinaus und iſt von allen Formen deſſelben unabhängig: jedes Subjekt kann und ſoll unter allen politiſchen Zuſtänden ſittlich frei ſein. Umgekehrt iſt dagegen das Staatsleben die Realiſirung des nationalen Rechtsbewußtſeins von der ſittlichen Geſinnung der Nation, und ſomit die Realität der rechtlichen Freiheit von der ſittlichen abhängig. Wie nun der allgemeine Rechtsbegriff ſich in ſich unterſcheidet, und in ſeiner Entwickelung zum National-Rechte erſt ſeine concrete Form und Erfüllung erreicht, in der alle ſeine Momente (Eigenthums-, Vertrags-, Familienrecht ꝛc.) auch als ſolche geſetzt, begrifflich beſtimmt, Momente des National-Rechts ſind; ſo unterſcheidet auch die allgemeine rechtliche Freiheit ſich in ſich, entwickelt ſich zur national-rechtlichen

Freiheit, und erreicht erſt in ihr ihren vollen, in ſich gegliederten, beſtimmten Begriff. Die Realität (Objektivität) dieſer nationalrechtlichen Freiheit iſt nun aber nichts Anderes, als die politiſche Freiheit ſelbſt, eben ſo wie die Realiſirung des nationalen Rechtsbewußtſeins nichts anderes als der Staat ſelbſt iſt. — Somit folgt, daß, wie die Realität der rechtlichen Freiheit überhaupt, ſo auch die politiſche Freiheit zunächſt und principaliter bedingt iſt durch die ſittliche Freiheit der Nation. Alle Geſetze, alle Verfaſſungsurkunden, alle ſ. g. Garantien ſind leere Namen, und können den Sturz der nationalen Freiheit nicht aufhalten, wenn die ſittliche Freiheit wankt, d. h. wenn die politiſche Freiheit, das Rechtsbewußtſein und damit der Staat ſelbſt, in ſeinem Fundamente bereits zerfallen iſt. Der Despotismus, möge er in der monarchiſchen Form der Tyrannis oder in der republikaniſchen Form der Ochlokratie auftreten, kann, weil er die partikulare Individualität und deren Willkühr an die Stelle der allgemeinen Subjektivität und deren Nothwendigkeit, das Unrecht an die Stelle des Rechts ſetzt, nur in einem ſittlich depravirten Volke, im Verfall des nationalen Rechtsbewußtſeins, entſtehen und beſtehen; d. h. der Despotismus iſt eben nur der Uebergang entweder zur Vernichtung der ſelbſtändigen Nationalität oder zur Revolution. —

Die ſittliche Freiheit der Nation iſt indeß nur die begriffliche Vorausſetzung, die ideelle Baſis, auf welcher der Staat ſelbſt und damit die politiſche Freiheit überhaupt ſteht. Die Stufen der Entwickelung der letzteren, die Grade ihrer extenſiven und intenſiven Größe, ſind dagegen von der Bildung des Staatslebens in Inhalt und Form abhängig. Denn die politiſche Freiheit, als die Realität und Objektivität der nationalrechtlichen Freiheit, kann nur ſo weit reichen, als die Realität und Objektivität des Rechts reicht, d. h. ſoweit das nationale Rechtsbewußtſein ſich im Staatsleben realiſirt und objektivirt hat. Dieſelben Entwickelungsſtufen, die der Staat hiſtoriſch und begrifflich zu durchlaufen hat, ſind demnach zugleich die Entwickelungsſtufen der politiſchen Freiheit, und die Höhe der Staatsbildung die Höhe der politiſchen Freiheit der Nation.

Digitized by Google

Die Entwickelung des Staatsbegriffs ſchreitet nun aber, wie gezeigt, Hand in Hand mit den unterſchiedenen Hauptmomenten des Rechtsbegriffs fort, wonach als die drei Hauptſtufen derſelben der Eigenthums-, Vertrags- und Perſonenſtaat ſich ergeben haben. Auf jeder dieſer drei Stufen hängt die Blüthe des Staatslebens, die (relative) Vollendung des Staatsorganismus, wiederum, wie gezeigt, von dem Verhältniß zwiſchen Regierung und Volk ab. Die vollendetſte Form dieſes Verhältniſſes iſt die unterſchiedene, concrete Einheit, ſo daß das Volk eben ſo ſehr mit der Regierung (mit deren Beſchlüſſen und Handlungen) als umgekehrt die Regierung mit dem Volke (mit deſſen Willen, Bedürfniſſen, Intereſſen ꝛc.) ſich unterſchieden Eins weiß und erweist. Die extremen Gegenſätze dieſer vollendeten Form und ſomit die beiden ſchlechthin unvollkommenſten Formen, — die Formloſigkeit jenes Verhältniſſes, iſt mithin eben ſo ſehr die abſtrakte Trennung, als die abſtrakte, ununterſchiedene Einheit (Einerleiheit) von Regierung und Volk. In beiden Fällen iſt die Staatsform aufgelöst. Denn die abſtrakte Trennung iſt formaliter eben nur der Despotismus in der monarchiſchen Geſtalt der Tyrannis, die abſtrakte Einerleiheit derſelbe formale Despotismus in der republikaniſchen Geſtalt der Ochlokratie. Wird das Volk von einer ſeinem Rechtsbewußtſein, ſeinen Bedürfniſſen und Intereſſen fremden, abgeſonderten Macht regiert, ſo mögen die Geſetze und Befehle derſelben dem Inhalte nach an ſich noch ſo vortrefflich, rechtlich und ſittlich ſein, der Form nach und für das Bewußtſein des Volks iſt die Regierung despotiſch: die vollendetſte conſtitutionelle Regierung Europa's, auf einen Afrikaniſchen Negerſtamm übertragen, wird demſelben als reiner Despotismus erſcheinen. Iſt umgekehrt die Maſſe des Volks unmittelbar ſelbſt die höchſte Regierungsgewalt, ſo wird dieſe abſtrakte Selbſtregierung, die kein Recht der Regierten, keine Pflicht gegen ſie, keine unantaſtbare Inſtitution ꝛc. ſich gegenüber hat, haltlos den Gelüſten und Leidenſchaften des Augenblicks verfallen, und die rechtliche Freiheit des Subjekts, Recht, Sittlichkeit und Vernunft mit Füßen treten. — Zwiſchen dieſen beiden Extremen, in denen dort das

Moment der Einheit, hier das Moment des Unterſchieds im Verhältniß zwiſchen Volk und Regierung, und damit das rechte Verhältniß ſelbſt aufgehoben iſt, giebt es nun aber eben ſo viele Zwiſchenglieder, als das bloße Uebergewicht des Unterſchieds über die Einheit und der Einheit über den Unterſchied mannichfaltige Grade zuläßt. Je mehr das Zünglein an der Waage dem Gleichgewichte zwiſchen Unterſchied und Einheit ſich annähert, deſto vollendeter wird auf jeder Entwickelungsſtufe des nationalen Rechtsbewußtſeins, d. i. des Staatslebens ſeinem Inhalte nach, die dem letzteren entſprechende Form deſſelben ſein.

Die politiſche Freiheit einer Nation iſt demnach hinſichtlich ihres Inhalts, d. h. hinſichtlich des Inbegriffs von beſondern Rechten und Befugniſſen, die ſie als die erſcheinende Realität des allgemeinen National-Rechts umfaßt, von der Bildungsſtufe des im Staate realiſirten nationalen Rechtsbewußtſeins abhängig; hinſichtlich ihrer Form dagegen, d. h. hinſichtlich der Anerkennung und unverkümmerten Ausübung jener Rechte Seitens aller Volksmitglieder, erſcheint ſie auf der jedesmaligen Entwickelungsſtufe des Staatslebens durch deſſen jedesmalige Form, und alſo durch die beſondere Faſſung des Verhältniſſes zwiſchen Volk und Regierung bedingt. Schlägt dieß Verhältniß in jene Formloſigkeit oder in den formalen Deſpotismus um, ſo iſt die politiſche Freiheit, auf welcher Entwickelungsſtufe auch das nationale Rechtsbewußtſein ſtehen möge, formaliter aufgehoben; und je mehr umgekehrt jenes Verhältniß ſeiner vollendeten Form, der unterſchiedenen Einheit zwiſchen Volk und Regierung, ſich annähert, deſto vollkommener wird die der jedesmaligen Entwickelungsſtufe des Staatslebens entſprechende politiſche Freiheit erſcheinen. Das Zünglein an der Waage jenes Verhältniſſes iſt zugleich der Höhemeſſer der politiſchen Freiheit. —

1) Die unterſte Stufe des nationalen Rechtsbewußtſeins ſtellt ſich im Orientaliſchen Eigenthumsſtaate dar. Hier alſo wird auch die politiſche Freiheit der Nation in ihrer noch unvollkommenſten Geſtalt erſcheinen. Die Subjektivität, im Eigenthums-Rechts-

bewußtſeln befangen und demgemäß das Vertrags- und Perſonenrecht unter der Kategorie des Eigenthumsrechts faſſend, weiß und fordert noch nichts von der Geltung ihrer ſelbſt in ihrer innern Unendlichkeit. Von Gewiſſens- und Glaubensfreiheit und deren politiſcher Anerkennung kann mithin noch nicht die Rede ſein. Wo ſich im einzelnen Subjekte eine weſentliche Abweichung vom allgemeinen ſittlichen und religiöſen Volksbewußtſein hervorthut, da tritt ſie ſofort, als neue Religionsſtiftung, in revolutionärer Form auf. Denn auch Religion und Sitte erſcheinen noch im Eigenthumsbeſitze, unter der Bothmäßigkeit des Staatsoberhaupts (China) oder eines beſtimmtern Standes (Indien, Aegypten ꝛc.), von dem ſie wie jedes Eigenthumsrecht in beſtimmter, fixirter Form verwaltet werden (— daher die große politiſche Bedeutung der Prieſterkaſte, die ganz der Bedeutung von Religion und Sittlichkeit für das Staatsleben überhaupt entſpricht). — Das Familienrecht, ebenfalls als Eigenthumsrecht betrachtet, läßt nur den Vater als volles Rechtsſubjekt ſtehen: das Kind hat rechtlich keinen freien Willen, ſondern iſt, ſo lange die Eltern leben, ohne rechtliche Selbſtändigkeit, d. h. das Nationalrecht, als das allgemeine Perſonenrecht, ſteht noch nicht über dem Familienrechte, und es giebt mithin keine Freiheit, die dem Subjekte als Gliede der Nation gegen den Familienverband zuſtände. — Ja die Subjektivität weiß und fordert noch nicht einmal die Geltung ihrer freien Thätigkeit, deren rechtlicher Ausdruck das Vertragsrecht iſt. Auch dieſes ſteht vielmehr noch unter der Kategorie des Eigenthumsrechts; und das Standesrecht, die Wahl der eignen Lebensthätigkeit, iſt daher noch nicht frei gegeben, ſondern wird, wie jedes Eigenthumsobjekt, vererbt. Von einem obligatoriſchen Verhältniſſe zwiſchen Volk und Regierung kann daher nicht die Rede ſein. Die Regierungsgewalt kommt vielmehr dem Regenten ebenfalls als Eigenthumsrecht zu; und er hat daher nur die moraliſche Pflicht, den Staat, wie ein guter Hausvater ſeinen Beſitzſtand, zu verwalten, die rechtliche Pflicht, alle vom Rechtsbewußtſein der Nation anerkannten Eigenthumsrechte zu reſpectiren und zu ſchützen. Kein Glied des Volks hat irgend einen rechtlichen An-

Digitized by Google

ſpruch oder Antheil an der Staatsverwaltung. Die politiſche Freiheit der Nation beſteht daher ihrem Inhalte nach — mit Ausſchluß aller jener vom Eigenthumsrechte verſchlungener oder vielmehr im Eigenthums-Rechtsbewußtſein noch nicht enthaltener Rechte — nur in der Berechtigung jedes Staatsgliedes, innerhalb der Sphäre ſeines Eigenthums ſeine Subjektivität frei ſchalten und walten zu laſſen, und darin vom Staate geſchützt zu werden, d. h. das Nationalrecht und ſeine Realität beſchränkt ſich noch auf die Sphäre des Eigenthumsrechts. Je enger dieſe iſt, weil ſie eben noch die einzige iſt und alle den übrigen Sphären eigenthümlichen Rechte ausſchließt, je niedriger alſo die politiſche Freiheit der Nation ihrer extenſiven Größe nach ſteht, deſto höher ſteht ſie ihrer Intenſität nach. Denn weil jeder Staatsbürger (der König wie der Bettler) nur als Eigenthümer nationale Berechtigung hat, ſo hat er auch innerhalb ſeiner Rechtsſphäre alle Macht und Freiheit des Eigenthumsrechts, alle Freiheit der Laune und des Beliebens, die vor dem reinen Eigenthumsrechte Geltung haben. Von Agricultur-Geſezen im weiteſten Sinne, von geſezlichen Handels- und Gewerbebeſchränkungen, von Erziehungsgeſezen (Schulzwang, Obervormundſchaftsweſen ꝛc.) hat daher das Volk keine Beeinträchtigung zu fürchten. Eingriffe dieſer Art von Seiten der Regierung in die nationale Freiheit des Eigenthumsſtaats beweiſen vielmehr ſchon den beginnenden Verfall deſſelben. Die Klippe, die ihm beſtändig droht, iſt der Deſpotismus in der monarchiſchen Geſtalt der Tyrannei. Dem Regenten, als dem Eigenthümer der Staatsgewalt, liegt die Verſuchung nahe, auch über die Freiheit des Eigenthumsrechts hinaus ſeiner Willkühr die Zügel ſchießen zu laſſen; und eben ſo leicht iſolirt er ſich, kraft ſeiner einſamen Stellung als abſoluter Eigenthümer, in ſeinem Rechtsbewußtſein von dem des Volks, d. h. er geräth materialiter und formaliter in Deſpotismus. Das Eigenthumsrecht iſt ſeiner Natur nach zu excluſiv und partikular, als daß nicht in dem Verhältniſſe zwiſchen Volk und Regierung der Unterſchied über die Einheit das Uebergewicht gewinnen ſollte.

Digitized by Google

In formaler Hinſicht iſt daher im Eigenthumsſtaate die politiſche Freiheit der Nation mit dem Wechſel der Regenten dem mannichfaltigſten Wechſel ihrer Grade ausgeſetzt: ſie ſteigt oder fällt, jenachdem die Individualität des Regenten beſchaffen iſt, ein Fluctuiren, gegen welches im Weſen des Eigenthumsſtaats keine Abhülfe zu finden iſt. Denn die Regierungsform und damit das Verhältniß zwiſchen Volk und Regierung iſt hier zu ſehr bedingt durch den ſubjektiven Charakter des Regenten; und wegen des Uebergewichts des Unterſchieds über die Einheit in jenem Verhältniſſe hat der Staat überhaupt keine Macht in ſich, die einem zum Despotismus neigenden Regenten die Spitze zu bieten vermöchte. Dieſes im Weſen und Begriffe des Eigenthumsſtaats liegende Uebergewicht iſt der Grundmangel in der Verfaſſung (Form) deſſelben, woraus der raſche Verfall der orientaliſchen Staaten in monarchiſchen Deſpotismus ſich von ſelbſt erklärt. —

2) Der Vertragsſtaat, auf das Rechtsbewußtſein der Nation von der freien, unbeſchränkten Thätigkeit jedes Subjekts gegründet, iſt, wie bemerkt, der gerade Gegenſatz des Eigenthumsſtaats: dort die ſtarre Ruhe das Beſitzes, die Unbeweglichkeit und das ewige Einerlei fixirter Rechtsverhältniſſe; hier die Unruhe und Strebſamkeit eines vielſeitigen Lebens, die Spannung der Willens- und Thatkraft, das bewegliche Spiel freier Zwecke und Abſichten, der beſtändige Fluß ſtets neu ſich bildender Rechtsverhältniſſe. Hier wird alſo auch die politiſche Freiheit der Nation in Inhalt und Form einen ganz andern Charakter annehmen. Zwar das Recht der Subjektivität in ihrer innern Unendlichkeit iſt auch hier noch nicht anerkannt, weil noch nicht Inhalt des nationalen Rechtsbewußtſeins; die Subjektivität iſt vielmehr noch in der Aeußerlichkeit und Endlichkeit der That befangen. Die Gewiſſens- und Glaubensfreiheit findet daher auch hier noch keine Stätte, wie der Atheniſche Oſtracismus (der gerade die Ausgezeichnetſten wegen ihrer politiſchen Meinungen und Beſtrebungen traf), die Vertreibung der Sophiſten und die Verurtheilung des Sokrates, die Spartaniſchen Prohibitiv-Maßregeln ſelbſt gegen künſtleriſche Neuerungen, die Römiſch-republikaniſche Unduldſam-

keit gegen Einführung neuer Kulte, Griechiſcher Philoſophen, Schauſpiele ꝛc., insbeſondere aber die noch immer rechtlich gültige Sklaverei zur Genüge beweist. Dieſe tiefſte, innerſte Freiheit kann im Vertragsſtaate noch kein Moment der politiſchen Freiheit bilden, weil die Subjektivität noch nicht in ihrer innern abſoluten Beſonderheit und Selbſtändigkeit gefaßt, ſondern im obligatoriſchen Rechtsbewußtſein der Nation noch ganz und gar dem Volke verpflichtet, ganz und gar an die allgemeine, nationale Sittlichkeit und Religion gebunden erſcheint. — Dagegen iſt das Ehe- und Familienverhältniß, ebenfalls vertragsrechtlich aufgefaßt, einerſeits völlig frei, — wir müſſen ſagen, zu frei, d. h. in Willkühr übergehend; andrerſeits eben darum unfrei. Denn die Ehe wird nicht nur rein contraktlich und ſomit durch freie gegenſeitige Einwilligung geſchloſſen und gelöst, ſondern ſie konnte (nach dem prätoriſchen Rechte bis auf Theodoſius und Valentinian) auch einſeitig, gegen den Willen des andern Ehegatten, und mithin ganz beliebig, wieder aufgehoben werden, — ein offenbarer Widerſpruch gegen das Weſen des Vertragsrechts, durch den jeder Ehegatte in Unfreiheit, unter die Willkühr des andern geſetzt erſcheint. — Daß die eigentliche Sphäre des Vertragsrechts, die äußere Thätigkeit jedes Subjekts, vollkommen frei gelaſſen ſei, verſteht ſich im Vertragsſtaate von ſelbſt: Jeder wählt vollkommen beliebig ſeinen Lebensberuf; ja es giebt nicht einmal rechtlich unterſchiedene Stände; was davon vorkommt, gehört entweder der früheren Entwickelungsſtufe des Eigenthums-Rechtsbewußtſeins an, oder ſind inconſequent ſtehen gebliebene Reſte derſelben. — Da endlich die Regierung durch die Nation ſelbſt in obligatoriſcher Form ſtets neu conſtituirt wird, ſo iſt jeder Staatsbürger, als Conſtituent der Regierung, nicht nur unmittelbar bei derſelben betheiligt, ſondern ſelbſt zur Regierung berechtigt, ſeiner rechtlichen Befähigung nach nicht nur regiert, ſondern auch Regent. Dieſe der Sphäre des eigentlichen Nationalrechts angehörige Befugniß iſt das vornehmſte, entſcheidende Moment im Inhalte der politiſchen Freiheit des Republikanismus. — Daraus folgt dann von ſelbſt, daß in formaler Hinſicht die politiſche Freiheit der Na-

tion nur ſo weit beſchränkt erſcheint, als ſie ſich ſelbſt obligatoriſch gebunden hat, d. h. im Vertragsſtaate erſcheint die politiſche Freiheit der Nation, ſofern letztere Ein Ganzes iſt, in abſoluter Form: alle Geſetze, alle Verbindlichkeiten, alle Beſchränkungen ſind durch die Nation ſelbſt geſetzt, mithin nur Ausdruck und Beſtätigung ihrer Freiheit. Eben darum aber fehlt die Glaubens- und Gewiſſensfreiheit und damit die Freiheit des einzelnen Subjekts überhaupt; und dieſelbe Nation, die in ihrer Einheit, als Ein Ganzes gefaßt, politiſch abſolut frei iſt, erſcheint daher in ihrer Unterſchiedenheit, als eine Mannichfaltigkeit einzelner beſonderer Subjekte, ſchlechthin unfrei: jeder Einzelne iſt als ſolcher im Verhältniß zum Ganzen der Nation, dem nationalen Rechtsbewußtſein ſelbſt gemäß, ohne alle Berechtigung; und dieſe Unfreiheit iſt dem Vertragsſtaate ſo weſentlich, daß er, ſobald das nationale Rechtsbewußtſein ſich dagegen aufzulehnen beginnt, alſobald ſeinem Verfalle entgegengeht*). — Aus dieſem eigenthümlichen Widerſpruche ergiebt ſich dann ein ähnlicher Widerſpruch im Weſen der Regierung ſelbſt. Da nämlich das Verhältniß zwiſchen Regierung und Volk ein obligatoriſches, die Regierung alſo verantwortlich iſt, ſo kommt Alles darauf an, wie das Gericht beſchaffen ſei, vor welchem ſie zur Verantwortung gezogen wird. Dieſe Gerichtsbehörde kann nun aber wieder nur die Totalität der Nation, ſelbſt die Volksverſammlung ſein, die entweder ſelbſt nach ſelbſtgemachtem Geſetze richtet, oder doch die Richter beſtellt, und das Geſetz ihnen giebt. Iſt alſo der Regent

*) Man wende hiergegen nicht den Schweizeriſchen oder Amerikaniſchen Republikanismus unſerer Zeit ein. In ihm iſt zwar jene Freiheit des Subjekts anerkannt. Allein die Schweiz iſt gegenwärtig offenbar eben ſo politiſch unbedeutend, als alle abgelebten Staaten; und die Amerikaniſche Republik erhält ſich nur theils durch den fortwährenden, von äußern, zufälligen Umſtänden abhängigen Zufluß neuer Quellen, theils durch die abſtrakte, auf die Dauer aber unhaltbare Trennung von Staat und Kirche, insbeſondere aber durch die ſtarke Beimiſchung von monarchiſchen Elementen in ihrer Verfaſſung.

Digitized by Google

ſeiner Macht über die Gemüther gewiß, oder hat er, wenn auch an ſich noch ſo widerrechtlich, den Rechtsbegriffen, den Intereſſen und Leidenſchaften des Volks gemäß gehandelt, ſo geht er, trotz der größten Willkühr, trotz der offenſten Ueberſchreitung ſeiner Befugniſſe, frei aus, während er im entgegengeſetzten Falle trotz aller Rechtſchaffenheit und Gerechtigkeit, der Verurtheilung nicht entgehen kann. Die Regierung kann alſo materialiter rein deſpotiſch ſein, ohne formaliter deſpotiſch zu erſcheinen: hat ſie die Majorität des Volks auf ihrer Seite, ſo kann ſie das Recht jedes Einzelnen ungeſtraft mit Füßen treten, d. h. nur die Majorität des Volks iſt politiſch frei, abſolut frei, die Minorität dagegen und damit jeder Einzelne als Einzelner eben darum unfrei, von zufälligen, dem Rechte gleichgültigen Umſtänden, abhängig, beſtändig dem Deſpotismus ausgeſetzt. — Die Klippe des Vertragsſtaats iſt eben darum die dem Eigenthumsſtaate gerade entgegengeſetzte Form des Deſpotismus, die Ochlokratie, der er ſeinem eigenſten Weſen nach eben ſo leicht verfällt, als der Eigenthumsſtaat dem monarchiſchen Deſpotismus der Tyrannei. Denn die republikaniſche Regierung ſteht offenbar dem Volke zu nahe, iſt zu ſehr Eins mit ihm, zu machtlos und unſelbſtändig gegen daſſelbe, d. h. im Weſen des Republikanismus liegt es, daß in dem Verhältniſſe zwiſchen Volk und Regierung der Unterſchied beider zu ſehr zurück, die Einheit überwiegend hervortritt. Die Ochlokratie iſt daher unvermeidlich, ſobald die Sittlichkeit der Nation nur einen Augenblick wankt. Hier iſt keine Hülfe zu erwarten durch den Wechſel des Regenten, der im Eigenthumsſtaate durch Strenge und Gewalt die ſinkende Sittlichkeit des Volks zu ſtützen vermag. Gegen die Ochlokratie empört ſich zwar das verletzte Rechtsbewußtſein der Einzelnen, und jene verwandelt ſich wohl in Folge deſſen in Oligarchie. Allein letztere iſt nur eine andere Form des republikaniſchen Deſpotismus. Der Deſpotismus bleibt, weil der Staat wegen des Uebergewichts der Einheit über den Unterſchied im Verhältniß zwiſchen Volk und Regierung, keine beſondere, der wankenden Sittlichkeit des Volks entgegen zu treten fähige Macht in ſich trägt. Die Einſeitigkeit

Digitized by Google

dieſes Uebergewichts iſt der formale Grundmangel im Weſen des reinen Republikanismus, der Grnud, weßhalb auch hiſtoriſch alle Republiken nur eine kurze Dauer ihrer politiſchen Blüthe gehabt haben.

3) Der Perſonenſtaat endlich hat ſeine Eigenthümlichkeit zunächſt negativ darin, daß er die beiden entgegengeſetzten Einſeitigkeiten des Eigenthums= und Vertragsſtaats in ſich aufhebt, vermeidet. In ihm iſt zwar das Eigenthumsrecht, auch des Regenten als ſolchen, anerkanntes Moment des Inhalts der politiſchen Freiheit der Nation. Aber es iſt nicht herrſchendes Princip, ſondern eben nur Moment, Moment des Perſonenrechts oder der rechtlichen Perſönlichkeit; und der Regent hat daher zwar ein erbliches Eigenthumsrecht an die Regierung, aber nicht als Eigenthümer des Staats, ſondern weil er der Staat ſelbſt in perſönlicher Geſtalt, die unmittelbare allgemeine Perſönlichkeit iſt, und zu dieſer auch das Eigenthumsrecht als principales Grundmoment gehört, mithin ganz ebenſo, wie jeder Staatsbürger Eigenthümer iſt, weil er volle rechtliche Perſönlichkeit iſt, nicht aber (wie im Eigenthumsſtaate) umgekehrt, Perſönlichkeit, weil er Eigenthümer iſt. Eben darum iſt das Eigenthumsrecht nicht ein abſolutes, nicht über die Sphäre des Vertrags= und Perſonenrechts hinübergreifend, ſondern im Gegentheil ihr untergeordnet, der Staat mithin auch berechtigt, ſowohl jedes Eigenthumsobjekt der Einzelnen für ſeine Zwecke, d. i. für die Zwecke der allgemeinen rechtlichen Perſönlichkeit (des ſ. g. allgemeinen Wohls), in Anſpruch zu nehmen, wie überhaupt auf die vernünftige, d. h. dem Begriffe der rechtlichen Perſönlichkeit angemeſſene Eigenthumsverwaltung der Einzelnen zu halten (daher die Vormundſchaft des Staats über Verſchwender ꝛc.). — Ebenſo gehört auch das Vertragsrecht in vollſtändiger Ausdehnung zum Inhalte der politiſchen Freiheit der Nation: Jeder Staatsbürger hat die freie Wahl ſeines Lebensberufes, ſeiner Beſchäftigung und Thätigkeit, mithin auch volle Freiheit zu allen einzelnen (rechtlichen) Willensakten und Handlungen. Allein auch das Vertragsrecht iſt hier nur Moment des Perſonenrechts, und das Subjekt hat daher die

Freiheit ſeiner Thätigkeit nur, nicht weil es (wie im Vertragsſtaate) als Mitcontrahent des allgemeinen Staatsverbandes betrachtet, ſondern weil es als volle rechtliche Perſönlichkeit anerkannt wird. Das Recht der freien Perſönlichkeit derogirt daher dem Vertragsrechte, und alle dieß unveräußerliche Recht verletzenden Vertragspflichten und Befugniſſe ſind daher ungültig. Demgemäß ſteht zwar auch die Regierung in einem obligatoriſchen Verhältniſſe zur Nation. Aber weil die Nation als Ganzes, als Staat im Staatsoberhaupte permanent repräſentirt iſt, ſo ſind alle Regierungsbeamten zunächſt dem Monarchen, und nur in ihm dem Volke verpflichtet, und die Repräſentanten des Volks (Stände, Kammern) haben nur das Recht, die widerrechtlichen Handlungen derſelben zu rügen, und auf gerichtliche Unterſuchung anzutragen. Der Beamte iſt alſo hier zwiſchen zwei unterſchiedene Staatsgewalten geſtellt: Unterſuchung und Gericht wird von der allgemeinen Gerichtsbehörde ausgeübt, nach allgemeinen Geſetzen, die weder der König noch die Stände (das Volk) einſeitig ändern können; darin liegt im Unterſchied gegen den Vertragsſtaat die größere Gewißheit eines gerechten Gerichts und ſomit einer rechtgemäßen Amtsführung der Beamten. Außerdem iſt das Beamtenverhältniß keineswegs ein blos contraktliches, vertragsrechtliches, ſondern weſentlich ein perſonenrechtliches, das Vertragsrecht auch hier nur Moment des Perſonenrechts; d. h. der Beamte iſt Amtsperſon, das Amt nicht blos eine Verpflichtung zu beſtimmten einzelnen Handlungen, ſondern Moment ſeiner Perſönlichkeit und alſo ſeine ganze Subjektivität, ſeine ganze Lebensthätigkeit durchdringend; zugleich aber keineswegs das Ganze ſeiner Perſönlichkeit ſelbſt, ſondern eben nur Moment derſelben, die innere Unendlichkeit ſeiner Subjektivität freilaſſend. Demgemäß hat jeder Beamte das Recht, in allen ſeinen Handlungen nach dem Rechtsbegriffe der Perſönlichkeit beurtheilt zu werden, aber eben darum auch die Pflicht, für alle ſeine Handlungen nach demſelben Rechtsbegriffe verantwortlich zu ſein. —

In dieſem Sinne durchdringt und bedingt das Perſonenrecht im perſönlichen Staate bereits die Sphäre des Eigenthums- und

Digitized by Google

Vertragsrechts. Da es die Baſis des Staats ſelbſt iſt, ſo iſt es auch das baſirende, entſcheidende Hauptmoment im Inhalte der politiſchen Freiheit der Nation. Sein Begriff iſt der Begriff der Perſönlichkeit ſelbſt, die immanente Reflexion der Subjektivität in ſich oder die innere Unendlichkeit und damit Selbſtändigkeit und Freiheit des Subjekts als ſolchen. Die Glaubens- und Gewiſſensfreiheit iſt mithin die Grundlage der politiſchen Freiheit des Perſonenſtaats. Daraus folgt von ſelbſt die Freiheit der Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft, die Freiheit der Religions*übung*, wie der künſtleriſchen und wiſſenſchaftlichen *Thätigkeit* jedes Subjekts; denn ohne das Recht, ſich in Wort und That zu äußern, ſich zu objektiviren, wäre die Glaubens- und Gewiſſensfreiheit *ohne* politiſche Anerkennung, da ja der Staat ſelbſt eben nur die Objektivität und Realität des nationalen Rechtsbewußtſeins iſt. Der Staat iſt nur befugt, gegen die offene Aeußerung meiner rechtlichen, ſittlichen und politiſchen, religiöſen, künſtleriſchen und wiſſenſchaftlichen Ueberzeugungen einzuſchreiten, ſoweit Recht und Sittlichkeit dadurch gefährdet erſcheinen. Allein weil *jedes* Subjekt die gleiche Glaubens- und Gewiſſensfreiheit hat, ſo dürfen ſolche Manifeſtationen derſelben in keiner Art eine zwingende Gewalt ausüben wollen, weder auf direkte noch indirekte Weiſe, mithin auch weder durch Geſchenke noch durch Anwendung der perſönlichen Autorität, durch Künſte der Ueberredung u. ſ. w. Hält man dieß feſt, ſo ergiebt ſich ganz von ſelbſt der ebenſo einfache, als evidente Unterſchied zwiſchen *Preß-* und *Lehrfreiheit*. Die Preßfreiheit, als Folge und Bethätigung der allgemeinen Glaubens- und Gewiſſensfreiheit, kann im Perſonenſtaate gefordert, und muß vom Staate gewährt werden, und die Regierung hat daher nur das Recht und die Pflicht, alle auf die Auflöſung des Rechts und der Sittlichkeit der Nation gerichteten, d. h. alle revolutionären Schriften zu unterdrücken *). Die Lehrfreiheit dagegen kann nicht in

*) Darunter ſind implicite alle auf die *Vernichtung* der Religion ausgehende Schriften mitbegriffen, d. h. nicht ſolche, die eine wenn auch noch ſo radicale Umbildung der Religion beabſichtigen, ſondern

Digitized by Google

demſelben Maße geſtattet werden. Denn ein öffentlicher, vom Staate ſelbſt beſtellter Lehrer übt kraft ſeiner perſönlichen, wie kraft der Autorität des Staats, auf ſeine noch unſelbſtändigen Schüler (Knaben — Jünglinge) nothwendig einen ſolchen Einfluß aus, daß deren Glaubens- und Gewiſſensfreiheit gefährdet iſt. Der öffentliche Lehrer, bei dem der Schüler geſetzlich lernen ſoll und muß, darf alſo im Gebiete des Rechts und der Sittlichkeit (und damit implicite der Religion) nicht ſeine ſubjektiv beliebigen Meinungen vortragen, ſondern nur was zu allgemeiner Gültigkeit gelangt, Moment des National-Bewußtſeins geworden iſt. Hier hat alſo der Staat das Recht und die Pflicht einer permanenten Oberaufſicht.

Daß die Glaubens- und Gewiſſensfreiheit im Germaniſchen Staate erſt ſo ſpät, nach der Reformation, zu voller Anerkennung gelangt iſt, hat ſeinen Grund in dem oben angedeuteten Entwickelungsgange deſſelben, wonach er erſt die Stufen des Eigenthums- und Vertrags-Rechtsbewußtſeins zu überwinden hatte, ehe er zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt kommen und ſein Princip in voller Reinheit erfaſſen und durchführen konnte. Die katholiſche Hierarchie,

---

nur rein Gotteslängneriſche, alle Religion negirende Schriften. Denn daß das Beſtehen des Staats durch das Beſtehen der Religion bedingt iſt, zeigt begrifflich der Zuſammenhang der Religion mit der Sittlichkeit und dadurch mit dem Rechte, hiſtoriſch der Untergang aller in Unglauben oder Aberglauben verfallenen Staaten. Für ſich kann daher Jeder nach Belieben Atheiſt oder Frömmler ſein. Aber daß der Staat um der politiſchen Freiheit willen verbunden ſein ſoll, zwar nicht revolutionäre Handlungen, wohl aber die Verbreitung von Schriften zu dulden, die auf ſeinen Untergang hin arbeiten, das iſt eine contradictio in adjecto, deren ſich nur der blindeſte bornirteſte Freiheitsſchwindel ſchuldig machen kann. Denn iſt nicht die Herausgabe und damit Verbreitung von Schriften auch eine Handlung? Und giebt es einen ſinnloſeren Widerſpruch, als eine politiſche Freiheit, die den Staat ruinirt, in dem ſie doch allein beſtehen kann? Die ſ. g. wiſſenſchaftliche Form wird dann keinen Unterſchied machen. Denn den weiten Mantel der Wiſſenſchaft kann man den abſurdeſten, unſittlichſten und unrechtlichſten Meinungen umhängen. —

Digitized by Google

die den Glauben gefangen hielt und die Gewiſſen beherrſchen wollte, iſt in der That nur die moderne Form des orientaliſchen Eigenthums-Rechtsbewußtſeins der Prieſterkaſte in Beziehung auf Religion und Sitte; und der lange Kampf des Staats gegen die Kirche hat zugleich die Bedeutung des innerlichen Ringens des germaniſchen Rechtsbewußtſeins in ſich ſelbſt um die Ausgeburt und Feſtſtellung ſeines eigenthümlichen Princips. —

Die Glaubens- und Gewiſſensfreiheit iſt nun aber nur darum das Grundmoment im Inhalte der politiſchen Freiheit des Perſonenſtaats, weil ſie der unmittelbarſte, allgemeinſte Ausdruck der innern Unendlichkeit der Subjektivität und damit des Begriffs der rechtlichen Perſönlichkeit oder des Perſonenrechts überhaupt iſt. Die beſondern Momente deſſelben ſind, wie gezeigt, das Familien-, das gentiliciſche und nationale Recht. Das Familienrecht, als wahrhaft perſönliches Recht gefaßt und damit jedes (erwachſene, rechtlich ſelbſtändige) Familienglied als volle rechtliche Perſönlichkeit anerkennend, begründet von ſelbſt zunächſt die Freiheit der Wahl des Ehegatten. Das eheliche Verhältniß iſt dann aus demſelben Grunde kein blos contraktliches, ſondern obwohl vom Vertragsrechte ausgehend, hebt es daſſelbe doch zum Momente des Perſonenrechts auf. Jeder Ehegatte hat daher den andern als volle rechtliche Perſönlichkeit, mithin ſowohl in ſeinen Eigenthums- und Vertragsrechten, wie vor Allem in ſeiner Glaubens- und Gewiſſensfreiheit anzuerkennen. Als perſonenrechtliches Verhältniß, d. h. als Verbindung der ganzen Perſönlichkeit mit der ganzen Perſönlichkeit des Andern, kann aber auch die Ehe nicht durch einen einzelnen momentanen Willensakt rechtlich gelöst werden, ſondern nur durch Scheidung der Perſönlichkeiten ſelbſt von einander; und ob eine ſolche das innerſte Weſen der Perſönlichkeit umfaſſende Scheidung de facto erfolgt ſei, kann nicht dem Ermeſſen der Ehegatten ſelbſt überlaſſen bleiben, — denn an dem Beſtehen oder Nichtbeſtehen der Ehe ſind zunächſt die Kinder, demnächſt aber auch der Staat ſelbſt, rechtlich intereſſirt, — ſondern nur durch die allgemeine Gerichtsbehörde entſchieden werden (Ehebruch iſt nur darum der vornehmſte Grund der Eheſcheidung, weil

er als faktiſche Eingehung einer andern Ehe der prägnanteſte thatſächliche Ausdruck jener völligen Trennung der ganzen Perſönlichkeit iſt). Jeder Ehegatte hat mithin das Recht, auch wider den Willen des andern Ehegatten auf Scheidung der Ehe anzutragen, aber auch nicht durch die bloße Willkühr des andern, ſondern nur durch Urtheil und Recht geſchieden zu werden; und dieſes Recht, das erſt im Perſonenſtaate zur vollen Anerkennung kommen kann, iſt ein ſehr weſentliches Moment der perſönlichen Freiheit. — Auf demſelben Grund und Boden ſteht das Verhältniß der Eltern und Kinder wie der weiteren Verwandten zu einander, und damit das gentiliciſche Rechtsverhältniß. Es folgt mithin von ſelbſt, daß dem Kinde das volle Recht der Perſönlichkeit, die ganze perſönliche Freiheit rechtlich zuſteht, und es darin nur vom Vater vertreten, keineswegs beeinträchtigt werden darf; daß ferner eben darum, weil es dieß Recht beſitzt, aber noch nicht ſelbſt ausüben und vertheidigen kann, der Staat das Aufſichtsrecht über die Erziehung, das Schutzrecht der Unmündigen, die Obervormundſchaft über die Waiſen ꝛc. hat; daß weiterhin das Kind, zur vollen Perſönlichkeit entwickelt, auch ſofort aus der väterlichen Gewalt (Vertretung) heraus, und zu den Eltern wie zu den übrigen Familiengliedern in das Verhältniß freier Perſonen gegen einander tritt; daß dagegen aber auch dem Familienoberhaupte die Befugniß gebührt, Familiengeſetze, Erbordnungen ꝛc. zu geben, und dadurch für die Ehre und das Anſehn der Familie nach ſeinem freien Ermeſſen zu ſorgen, vorausgeſetzt, daß dadurch die perſönliche Freiheit, das Perſonen- und damit das Eigenthums- und Vertragsrecht der Familienglieder nicht verletzt wird u. ſ. w. Es folgt endlich auch, daß das Staatsoberhaupt ſich zugleich als Familienoberhaupt, als Vater ſeines Volks, das Volk dagegen ſich als ſeine Familie zu faſſen und zu geriren hat, aber freilich nicht als eine Familie unmündiger Kinder, ſondern vielmehr als einen Verband erwachſener, ebenbürtiger, freier, vollperſönlicher Geſchlechtsverwandten. Denn der Perſonenſtaat darf nicht vergeſſen, daß er das Familienverhältniß zu ſeinem urſprünglichen Ausgangspunkte hat, und daß daher daſſelbe als immanentes Mo-

Digitized by Google

ment fortwährend in ihm lebendig, in ſeinen Inſtitutionen ausgedrückt, repräſentirt bleiben muß. —

Was endlich das Nationalrecht anbetrifft, ſo ergiebt ſich aus dem Begriffe des Perſonenſtaats von ſelbſt, daß jedes rechtlich vollgültige Subjekt auch als gleichberechtigtes Glied der Nation, als Staatsbürger von gleichen Rechten und gleicher Freiheit anerkannt ſei. Das Hauptrecht, das daraus abfließt und ein Hauptmoment im Inhalte der politiſchen Freiheit der Nation bildet, iſt der Anſpruch, daß alle Staatsbürger in jener Staatsgewalt, welche das nationale Rechtsbewußtſein repräſentirt und die Vermittelung zwiſchen Volk und Regierung bildet, gleichmäßig vertreten ſeien. Darum iſt es ein offenbarer Mangel, wenn dieſe ſ. g. Repräſentanten des Volks nur von einem gewiſſen Theile deſſelben (etwa nur von Solchen, die eine gewiſſe Summe von Einkommen haben oder von Steuern zahlen) gewählt werden; es iſt vielmehr einleuchtend, daß wenn jenes Recht wahrhaft realiſirt werden ſoll, die Mitglieder der ſ. g. Parlamente oder Kammern ꝛc. nur aus den verſchiedenen Ständen des Volks frei gewählt, jeder Stand in ihnen ſeinen Vertreter haben muß. Denn da jeder Staatsbürger irgend einem Stande nicht nur angehören kann, ſondern auch ſoll, — denn die Gliederung des Staats nach den verſchiedenen ihn bildenden Rechtsſphären iſt eine politiſche Nothwendigkeit, — und da alle Glieder Eines beſtimmten Standes weſentlich gleiche politiſche Intereſſen haben; ſo iſt durch die Repräſentation der verſchiedenen Stände in Wahrheit jeder Staatsbürger mit vertreten. — In dem Begriffe des Staates als Eines Ganzen liegt dann unmittelbar die unabweisliche Nothwendigkeit, daß jene vermittelnde Staatsgewalt nicht blos nach den verſchiedenen Provinzen, ſondern aus den Provinzialſtänden wiederum allgemeine Reichsſtände gebildet werden müſſen. Eben ſo evident endlich iſt es, daß die Ständeverſammlung nicht etwa blos die politiſchen Intereſſen der verſchiedenen Stände, ſondern vor Allem die politiſche Freiheit der Nation ihrem ganzen Inhalte nach zu vertreten hat. Denn ſie vertritt eben das nationale Rechtsbewußtſein in ſeinem ganzen Umfange. —

Digitized by Google

Was nun ſchließlich die **Form** der politiſchen Freiheit betrifft, — d. h. die Freiheit, wie ſie in der Form des Staats, im Verhältniß zwiſchen Volk und Regierung, ſich gegenſtändlich darſtellt, — ſo leuchtet ein, daß auch in dieſer Beziehung erſt im Perſonenſtaate die Ueberwindung der entgegengeſetzten Einſeitigkeiten des Eigenthums- und Vertragsſtaats möglich iſt. Im Begriffe des Eigenthumsſtaats liegt das einſeitige Uebergewicht des Unterſchieds über die Einheit zwiſchen Volk und Regierung: denn das Eigenthumsrecht iſt ſeinem Weſen nach excluſiv, partikular, die Beſonderheit über die Allgemeinheit ſetzend. Der Vertragsſtaat dagegen leidet an der entgegengeſetzten Einſeitigkeit: denn das Vertragsrecht, zum Principe des Staats erhoben und damit die ganze Perſönlichkeit in allen ihren Momenten umfaſſend, bindet die Beſonderheit der Subjektivität an die Allgemeinheit des Nationalbewußtſeins. Erſt das Perſonenrecht vermittelt die beiden Gegenſätze, indem es ſie als Momente in ſich enthält, und damit eben ſo ſehr aufhebt, als anerkennt. Dem Perſonen-Rechtsbewußtſein iſt der Staat ſelbſt nur der vollkommene Ausdruck, die Objektivität und Realität der allgemeinen rechtlichen Perſönlichkeit. Der allgemeine Begriff der letzteren aber fordert gerade einerſeits, daß die innere Unendlichkeit, Selbſtändigkeit und Freiheit und damit die abſolute Beſonderheit des einzelnen Subjekts anerkannt werde, andererſeits aber, daß zugleich **jedes** Subjekt **alle** übrigen in der gleichen ſubjektiven Freiheit und Beſonderheit anerkenne, mithin die **allgemeine** Freiheit als conditio sine qua non gelte, kraft deren und in der allein jedes Subjekt ſeine ſubjektive Freiheit und Beſonderheit geltend machen, und deren Inhalt wegen ſeiner Allgemeingültigkeit nur die Totalität der Gebote des Rechts und der Sittlichkeit ſein kann. Darauf beruht die formale Freiheit des Perſonenſtaats. Hier iſt der Regent Monarch, eine einzelne beſtimmte Perſon, mithin auch als Regent in der abſoluten Beſonderheit ſeiner Subjektivität anerkannt; ſein Recht der Regierung iſt ein ſelbſtändiges, eigenthümliches, nicht erſt von der Nation ihm übertragen. Inſofern ſteht er alſo im Unterſchiede und Gegenſatze gegen das Volk (die Regierten). Zugleich aber iſt er

Digitized by Google

der Repräſentant der allgemeinen Perſönlichkeit, der Staat ſelbſt in concreter perſönlicher Geſtalt, d. h. er iſt nur Regent kraft und in der Einheit mit dem allgemeinen nationalen Rechtsbewußtſein, das jene vermittelnde Staatsgewalt vertritt, welche den Willen des Regenten mit dem des Volks in Einklang zu ſetzen hat. Kraft dieſer Vermittelung ſteht alſo der Regent ſtets in Verbindung mit den Bedürfniſſen, Intereſſen, Anſichten, kurz mit dem politiſchen Bewußtſein des Volks. Und dieſe Einigung iſt eine wahre lebendige Einheit, die den Unterſchied nicht ausſchließt, ſondern fortwährend in ſich ſetzt und aufhebt, in der die Spannung der zu vermittelnden Gegenſätze ſtets Leben und Bewegung erhält. In ihr iſt die politiſche Freiheit der Nation nicht nur als Eines Ganzen, ſondern auch als einer Mannichfaltigkeit von beſondern Subjekten anerkannt und vertreten. Denn die Freiheit des Ganzen iſt geſichert, weil die Regierung nur in der Vermittelung mit dem allgemeinen nationalen Rechtsbewußtſein regiert. Das Recht und die Freiheit der einzelnen Subjekte aber iſt verbürgt, weil jeder Einzelne nicht blos einſeitig der Macht des Regenten oder dem Willen des Volks und damit den Neigungen und Leidenſchaften der Maſſe gegenüberſteht, ſondern auch dem einigen Willen zweier, unterſchiedener Gewalten unterworfen iſt, von denen gerade die Eine das Intereſſe hat, das Recht der ſubjektiven Beſonderheit, die andere dagegen, das Recht der perſönlichen Allgemeinheit zu ſchützen. Außerdem ſtehen alle Einzelnen wie alle Staatsgewalten, Regierung und Volk, auf dem gemeinſamen Boden der allgemeinen Staatsverfaſſung, der ſichern Baſis gegenſeitiger feſtbeſtimmter Rechte und Pflichten. Sie bildet gleichſam das Gerippe des Staatsorganismus, das Fundament der politiſchen Freiheit. Denn ſie iſt zwar nicht als ein für allemal fixirt, ſchlechthin unveränderlich anzuſehen, ſondern im Gegentheil als perfektibel, mit dem fortſchreitenden Rechtsbewußtſein der Nation umzugeſtalten. Aber möge ſie urſprünglich herrühren, woher ſie wolle, möge ſie geſchrieben oder ungeſchrieben ſein, — im Perſonenſtaate kann ſie nicht einſeitig, weder vom Volke, noch vom Regenten, ſondern nur durch den einigen Willen beider ge-

Digitized by Google

ändert werden. Denn nur ſofern ſie als der adäquate Ausdruck des allgemeinen, nationalen Rechtsbewußtſeins in Beziehung auf das Verhältniß zwiſchen Volk und Regierung heilig gehalten wird, kann der Staat Beſtand haben. —

Nichtsdeſtoweniger verſteht ſich von ſelbſt, daß das Verhältniß zwiſchen Volk und Regierung und damit die politiſche Freiheit der Nation auch im Perſonenſtaate mannichfaltigen Schwankungen ausgeſetzt iſt. Denn es kommt nicht nur darauf an, wie weit das allgemeine Princip deſſelben auch alles Einzelne durchdringt und belebt, ſondern auch ob und wie es in allen einzelnen Fällen gehandhabt wird. Beides hängt von der Bildungsſtufe des Rechtsbewußtſeins und der Sittlichkeit der Nation ab: dieſe iſt ſo ſehr die höchſte, entſcheidende Potenz, daß trotz aller Unvollkommenheiten der Verfaſſung die politiſche Freiheit ſtets da am größten und ſicherſten ſein wird, wo die Sittlichkeit der Nation am feſteſten und gediegenſten iſt. Recht und Sittlichkeit im Nationalbewußtſein lebendig zu erhalten, zu heben und auszubilden, iſt daher die ſchlechthin erſte politiſche Pflicht aller Staatsbürger wie aller Staatsgewalten, der Regierung wie des Volks. —

Hiermit ſchließen wir dieſe blos andeutende Skizze. Der günſtige Leſer wird leicht erkennen, daß es uns vornehmlich darauf ankam, den Begriff des Staats und der politiſchen Freiheit aus Einem einfachen Grundprincipe rein und folgerichtig zu entwickeln, und ihm danach ſeine Stellung zu den übrigen Gebieten des Geiſtes anzuweiſen. Der Begriff des Staats iſt aber der realiſirte Rechtsbegriff, in möglichſter Reinheit durchgeführt. Jedes andere Princip kann nur die Reinheit der Anſchauung trüben, die nothwendigen Gränzen verwiſchen, und die ohnehin confuſe Maſſe der modernen Meinungen und Anſichten noch mehr verwirren. —

Digitized by Google

Die Idee der Wahrheit als wiſſenſchaftliches Problem.

Von

Dr. Karl Bayer.

Ein Jeder hat ſein Geſtirn. Des Denkers Auge entzückt vor allen Sternen des Himmels das Sternbild der Wahrheit: dieſes himmliſchen Lichtes Glanz feſſelt ſein Auge, gießt Freude, Friede und Klarheit in ſeine Seele.

Wahrheit zu erkennen iſt des Denkers Leidenſchaft, ſein Glück und ſein Troſt: wie den Künſtler das Bedürfniß der Schönheit beherrſcht, ſo erfüllt den Denker die Liebe der Wahrheit. Die Liebe der Wahrheit iſt Gefühl der Vollkommenheit, — Fähigkeit, Alles auf die Idee der Vollkommenheit zu beziehen, Alles im Licht der Freiheit zu ſehen. Und dieſer Sinn der Wahrheit, dieſe Liebe derſelben, iſt die lebendige und geiſtige Kraft in allem Sein und Wollen und Denken: wir ſind und fühlen, wollen und denken nur in Kraft dieſer innern Wahrheitsgewißheit, der innern Gewißheit, daß, was wir ſchön und gut, heilig und vollkommen nennen, innere Wahrheit und ſelbſtſtändigen Werth hat, daß die Wahrheit reelle Macht, ſelbſtſtändige Kraft, auf ſich beruhende, geiſtige Wirklichkeit iſt.

Weiſe iſt, wer die Wahrheit um ihrer ſelbſt willen liebt. Die Idee der Wahrheit zu denken iſt des Denkers Beruf, — ihren Urſprung zu erforſchen, ihr Weſen zu ergründen, ihre Geſetze zu entdecken, ihre Zwecke zu begreifen, ihre Kraft, ihre Macht, ihre Wirkungen zu offenbaren, ihre Würde und Selbſtſtändigkeit, ihre Schönheit und Erhabenheit zu preiſen, ihre innere Nothwendigkeit zu fühlen, ihre geheimnißvolle Klarheit zu erkennen.

Digitized by Google

Aber, was der Denker ſich ſelbſt geſteht, iſt nur das, was ein Jeder thun, was der Menſch ſein ſoll. Wahrheit zu erkennen iſt der allgemeine Menſchenberuf, unſer Aller Beſtimmung; nicht ein Recht nur, das wir uns nicht entreißen laſſen, ſondern das höchſte Gut, das wir kennen, und nicht nur ein heiliges Gut, ſondern die höchſte Tugend und die heiligſte Pflicht, aller Pflichten Inbegriff. Erkenne die Wahrheit nicht nur, weil du darfſt, ſondern erkenne ſie, weil du ſollſt: du ſollſt ſie erkennen wollen, du darfſt dieß Recht nicht verläugnen, dieſe Pflicht nicht verſäumen. Die Wahrheit ohne Vorbehalt zu bekennen, iſt eine heilige Pflicht, d. i. eine ſolche, deren Erfüllung uns nicht in Colliſion bringt mit andern Geboten der Sittlichkeit: wer die Wahrheit zu erkennen ſtrebt, kann nie zweifeln, ob er es dürfe, wenn er eingeſehen hat, daß er es ſoll; und wer die Wahrheit ſagt, hat gethan, was ein ausnahmsloſes, ewiges, unverbrüchliches Geſetz von ihm fordert. Ein Jeder iſt nur in dem Maß achtungswürdig und gut, als er ſein Herz der ſittlichen und geiſtigen Wahrheit offen erhält, als er ſie in jeder Geſtalt zu erkennen fähig und mit Selbſtaufopferung zu wollen entſchloſſen iſt.

Aus der Wahrheit quillt die ſtille Kraft jeder Begeiſterung, aus ihr ſtammt die Macht des Gewiſſens, nur aus ihr kommt uns der Friede: der Menſch wird, mit freier Hingebung, als ein freier Menſch, oder, ihr widerſtrebend, als ihr unterworfen von der Wahrheit zur Wahrheit geführt und geleitet. Darum ſoll ein Jeder ſie erkennen und preiſen, aber nur ſo, wie er vermag, nur in der Art, die ihm gemäß, nur mit den Mitteln, die er ſich ſelbſt erworben: nicht mit dem Scheine der Dialektik, ſondern mit wiſſenſchaftlicher Freiheit und dem Ernſte der Wahrhaftigkeit.

Die Wahrheit iſt Leben und Freiheit, Liebe und Seligkeit. In dem umfaſſenden, realen, univerſellen Sinne, in dem wir hier von ihr reden, iſt die Wahrheit kein formeller Begriff, kein Abſtraktum, ſondern Quelle des Lebens, Genuß der Freiheit, Bewährung der Liebe: die Wahrheit, die uns frei und glücklich macht, iſt kein abſtrakter und formeller Begriff, ſondern der gehaltvollſte, frucht-

Digitized by Google

barſte und zugleich der erhabenſte Gedanke, voll Macht, Tiefe und Hoheit.

Formeller Begriff iſt die Wahrheit, ſowohl für den, der ſie als eine Thätigkeit des ſubjektiven Geiſtes faßt, als eine Eigenſchaft, oder Vollkommenheit des ſubjektiven Geiſtes, als die negative Einigkeit des Verſtandes mit ſich ſelbſt, als die Widerſpruchsloſigkeit und Conſequenz der Denkthätigkeit, — als auch für den, der ſie faßt, als ein dem Gedanken von außen gegebener Gegenſtand, als eine Satzung, oder als die Widerſpruchsloſigkeit der Sache, die Einigkeit eines Objektes in ſich ſelbſt. Aber auch die Vorſtellung von der Wahrheit, als ſei ihr Weſen die Uebereinſtimmung des Gedankens mit dem gedachten Gegenſtande, iſt nur formelle, abſtrakte Vorſtellung, ohne ſchöpferiſche, ohne belebende, ohne begeiſternde Kraft. Die Wahrheit iſt weder nur ſubjektive Verſtandesthätigkeit, oder nur im Weſen des Objektes begründet, noch formelle und abſtrakte Uebereinſtimmung des Gedankens mit ſeinem Gegenſtande, ſondern in ſich ſelbſt Leben und Geiſt.

Denn wie könnte ſie ſonſt, wie ſie thut, Leben hervorbringen, uns frei machen und glücklich? wie könnte ſie ſonſt, was ſie iſt, das regulative Princip unſerer Erkenntniß- und Bewußtſeinsthätigkeit und das conſtitutive Princip des ſittlichen Willens, der geiſtigen Freiheit ſein? Sie kann es nur, weil ſie in ſich ſelbſt Leben iſt, weil ſie Freiheit und Seligkeit iſt.

Leben und Freiheit in ſich ſelbſt hat nur ein Weſen, das in ſich ſelbſtſtändig, das in ſich genugſam iſt. Die lebendigen, fruchtbaren, ſelbſtſtändigen Principien der Wiſſenſchaft ſind Formen der unendlichen Geiſtigkeit, Verhältnißbeſtimmungen des göttlichen Geiſtes, Eigenſchaften und Thathandlungen Gottes. Die Wahrheit als ſelbſtſtändige Idee, als produktive Wahrheit, iſt eine Form des göttlichen Geiſtes, der Akt der göttlichen Vollkommenheit, der Akt, in dem Gott ſich ſelbſt ergreift und bezeuget, der Gedanke Gottes.

Die Wahrheit an ſich iſt Gedanke Gottes, Gottesvernunft, göttliches Selbſtbewußtſein: und überall, wo Wahrheit iſt,

ſtammt ſie aus dem Geiſte Gottes und kann nur von ihm abgeleitet, nur aus ihm erklärt, nur in ihm begriffen werden. Alles, was uns innere Wahrheit, eigene Evidenz und ſelbſtſtändigen Werth hat, hat ſein ihm eigen Maß von ſelbſtſtändigem Leben und innerer Freiheit durch ſeine Verwandtſchaft mit dem göttlichen Weſen, durch ſeine Abſtammung aus dem göttlichen Geiſte. Der uneigennützige Erkenntnißtrieb, der Muth der Forſchung, die ſittliche Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit ſind uns ehrwürdig, weil ſie verwandt ſind der Wahrhaftigkeit Gottes; Wahrheitserkenntniß und hingebende Liebe ſind uns ein heilig Glück, weil ſie ihren Urſprung haben im Geiſte Gottes, im göttlichen Gemüthe. Alles, was wir denken und begreifen ſollen, bedarf, um gedacht und begriffen zu werden, der Zurückführung auf ein unbedingt ſelbſtſtändiges Weſen, das, um gedacht zu werden, eines Andern nicht bedarf, weil es des Andern, um zu ſein, nicht bedarf. Gottes ſelbſtſtändige Vollkommenheit iſt nicht nur der Erklärungsgrund ihrer ſelbſt, ſondern ſie iſt auch der einzig gültige Beweis, daß Etwas iſt, daß Gott iſt und ſeine Welt. Ohne dieſe göttliche Teleologie iſt Alles unerklärlich, Alles in Finſterniß gehüllt. Auch die Natur folgt den Zwecken des Allerzeugers, auch die Geſchichte führt aus die Zwecke der göttlichen Weisheit: Alles iſt voll Seiner Weisheit und Güte.

Die lebendige Wahrheit iſt der Akt Gottes, in welchem begriffen Gott die ihm ſelbſt bewußte Vollkommenheit iſt. — Dieſe lebendige Wahrheit iſt das Problem einer ſelbſtſtändigen Wiſſenſchaft, Princip der Wahrheitswiſſenſchaft. Die Aufgabe dieſer Wiſſenſchaft von der Wahrheit iſt eine umfaſſendere, als die der Logik oder der Erkenntnißlehre, ſie umfaßt das ganze Gebiet der ſubjektiven, objektiven und abſoluten Vernünftigkeit. Einer ſolchen Wiſſenſchaft Gegenſtand iſt das ſubjektive Bewußtſein in ſeinen Formen, mit ſeinen Geſetzen und Regeln, der Ausdruck der Vernünftigkeit in der Welt der Objekte, in den Formen ihres Daſeins und mit den Geſetzen und Zwecken ihrer Entwicklung, und das Weſen der Wahrheit als des innern Grundes, des ſchöpferiſchen Grundes jener Sphären, als die ſelbſt-

Digitized by Google

ſtändige Einheit aller ſubjektiven und objektiven Gedankenformen, der metaphyſiſche, univerſelle Gedanke.

Wie verhält ſich die Logik, als die Wiſſenſchaft des Gedankens, in den herrſchenden Methoden ihrer Behandlung zu der Aufgabe einer Wiſſenſchaft der Wahrheit? Eine Mannichfaltigkeit der Behandlung iſt für jede Wiſſenſchaft in dem innern Reichthum ihres Problems, in ihrem realen Gehalte gegeben: je größer dieſer Gehalt, dieſer Reichthum iſt, deſto mannichfaltigere Auffaſſungen, deſto vielſeitigere Betrachtungen läßt ſie zu, je lebenskräftiger das Objekt, deſto mannichfaltigere Behandlungen ruft es hervor. Wir reden nicht von der Verſchiedenheit der Darſtellung oder willkührlicher Behandlung, die nur im Subjekte begründet iſt, nicht aus dem Weſen des Objektes hervorgeht, ſondern nur von dem wiſſenſchaftlichen Princip, von der auf dem innern Unterſchied der Principien beruhenden Mannichfaltigkeit. Dieſe unterſchiedenen Geſichtspunkte, ſoferne ſie dem Objekt weſentliche Geſichtspunkte ſind, ſind auch, ob zwar beſchränkte und einſeitige Auffaſſungen, doch relativ wahre und ſelbſtſtändige Principien, — Letzteres nämlich, ſoferne ſie in der Einheit des Geiſtes begriffen werden, als dieſes Urſprungs vergeſſend, nur unwahr und unſelbſtſtändig. So viele Probleme im Begriffe der Wahrheit, ſo viele Standpunkte für die Wiſſenſchaft der Logik, ſo viele logiſche Syſteme.

Das Problem der Logik, der Gedanke, iſt der Begriff eines in ſich fruchtbaren und lebensvollen Verhältniſſes, indem er ſowohl die Denkthätigkeit, den ſubjektiven Akt des Bewußtſeins, als auch die Realität des Objektes, die Wahrheit des Gedachten in ſich begreift. Alle Denkfähigkeit im Subjekte und alle Denkbarkeit des Objektes beruht auf der beiden weſentlichen Beziehung zu einander, auf der Zuſammengehörigkeit und inneren Einheit des Gedankens und des Gedachten. Dieſe Uebereinſtimmung des Gedankens mit ſeinem Gegenſtande müſſen wir näher beſtimmen, ob ſie eine natürliche iſt oder geiſtig freie; denn die nähere Beſtimmung dieſer Einheit iſt der Begriff der Wahrheit.

Wie iſt eine ſolche Uebereinſtimmung des Gedankens mit ſeinem Gegenſtande möglich? Durch dieſe Frage ſind wir gedrungen, eine höhere Einheit zu ſuchen, welche dieſen Doppelſinn, der ſubjektiven und objektiven Wahrheit, begründet und erklärt; denn nur unter Vorausſetzung einer urſprünglichen, dem einzelnen Denk- oder Vereinigungsakte, als metaphyſiſches, ja als zeitliches prius, zu Grunde liegenden Syntheſe des Gedankens und des Gedachten können wir uns eine ſolche Uebereinſtimmung, ein ſolches Einverſtändniß beider erklären, nur unter dieſer Vorausſetzung können wir uns erklären, daß wir das, was außer uns, als das, was es iſt, zu erkennen, und zu dem, was es ſein ſoll, zu machen vermögen. Die Uebereinſtimmung von Denken und Sein, die wir Wahrheit nennen, iſt für uns eine werdende, eine ſich bildende; aber dieſe lebendige Geneſis des Verſtändniſſes ſetzt eine urſprüngliche Einheit voraus, ein Einverſtändniß und eine Eintracht deſſen, was Eins werden ſoll, — eine innere und urſprüngliche Einheit, die jede Vorſtellung zufälliger und ſucceſſiver Verbindung ausſchließt. Solche innere Einheit von Denken und Sein iſt ein Poſtulat der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft: wir können nur Wahrheit erkennen, wenn Wahrheit iſt, und nur ſittlich handeln, wenn ein ſittlicher Geiſt iſt, wenn außer uns und unabhängig von unſerm Erkenntnißakt, und ſei es auch von uns unverſtanden und unbegriffen und nicht gewollt, das an ſich Gute und Wahre in ſelbſtſtändiger Weſenheit beſteht.

Aber wenn wir eingeſehen, daß eine ſolche urſprüngliche Syntheſe aller Erkenntniß vorhergeht und dieſe allein möglich macht, entſteht uns die Frage, wie ſie ſein müſſe, um dieſe Wirkungen hervorzubringen. Wäre Gedanke und Sinn durch freiheitsloſe Nothwendigkeit miteinander verbunden, ſo würden wir nicht irren können, die Wahrheit nicht zu ſuchen nöthig haben; würden ſie durch einen Akt der Willkühr vereinigt, ſo würden wir die Wahrheit nicht finden, ihrer nicht gewiß ſein können. Wenn überhaupt Wahrheit und Gewißheit iſt, wenn die Wahrheit real iſt, wenn die Objekte erkennbar ſind, wenn unſer Denken mit dem, was iſt, übereinſtimmt, und wir dieſer Wahrheit als ſolcher gewiß ſind,

Digitized by Google

ſo muß dieſe urſprüngliche Einheit von Denken und Sein eine ſelbſtſtändige, eine weſentliche ſein, — Weſensverhältniß in einem in ſich ſelbſtſtändigen Weſen, mit der innern Nothwendigkeit, welche der Vollkommenheit eigen iſt. Und wenn die Uebereinſtimmung unſeres Gedankens mit dem Gegenſtande eine ſich bildende, wie ſich ſelber erzeugende iſt, wenn wir aus Dunkelheit zur Klarheit, aus Unkenntniß zur Erkenntniß uns emporringen, ſo muß jene urſprüngliche Einheit ſelbſt ein Akt der Freiheit ſein, eine freie That eines in ſich ſelbſtſtändigen Weſens, in dem es ſich ſelbſt ergreift und erfüllt. Denn nur in der Freiheit iſt urſprüngliches Leben, nur die Freiheit gibt ſich ſelbſt Geſetze, nur die Freiheit iſt ſelbſtſtändig, ſich ſelbſt zur That beſtimmend, ihrer ſelbſt Zweck und ihrer ſelbſt Bewußtſein. Auf einem Akte der Freiheit alſo beruhet die Denkfähigkeit im Subjekte, die Denkbarkeit des Objektes, die Uebereinſtimmung von Denken und Sein.

So erkennen wir das Weſen der Wahrheit, indem wir von der Beſchaffenheit und Beſtimmtheit dieſer Uebereinſtimmung auf den ſelbſtſtändigen Grund und das innere Weſen derſelben zurückgehen. Aber mit eigener Evidenz und in ſeinem eigenen Lichte ſtellt das Weſen der Wahrheit ſich dar, wenn wir Gottes Weſen in ſich ſelbſt betrachten: aus Gottes Weſen folgt, daß Wahrheit iſt und Gewißheit, ſelbſtſtändige Wahrheit und innere Evidenz. Freiheit iſt Selbſtthätigkeit eines in ſich genugſamen Weſens, eines Weſens, das, indem es aus ſich ſelbſt thätig iſt, zugleich in ſich ſelbſt Friede hat, Seligkeit und Genüge. Wahrheit iſt Freiheit in ihrer höchſten Form, als ihrer ſelbſt Bezeugung, — Wahrheit iſt Gottes, des Allgenugſamen, Selbſtbezeugung.

Gott iſt göttlich ſelbſtthätig, Gott iſt in unbedingtem, und uneingeſchränktem Sinne frei, weil er im Akte der Selbſtthätigkeit als der in ſich Selige — zugleich der Liebende iſt, er iſt göttlich frei, weil er die Liebe iſt. Der Akt der göttlichen Freiheit, der zugleich der Akt der göttlichen Liebe iſt, die göttliche Selbſtbezeugung, die zugleich ſeiner Liebe Bewährung iſt, — dieſer Freiheitsakt der ewigen Liebe iſt die ur-

Digitized by Google

ſprüngliche Einheit von Denken und Sein. Wir erkennen die Objekte als das, was ſie ſind, ſie ſind uns erkennbar, es iſt zwiſchen unſern Gedanken und den Gegenſtänden Uebereinſtimmung möglich, weil in Gottes Geiſt Freiheit und Liebe weſentlich vereinigt ſind, weil er in ſeiner Selbſtthätigkeit ſeine Liebe verwirklichet, weil er iſt, wie er ſich denkt, und ſich denkt, wie er iſt. Die urſprüngliche Einheit, das ewige Einverſtändniß von Denken und Sein iſt eine Einigung, ſelbſtthätige Einigung: die freie und ewige That der Einigung im Geiſte Gottes. Als in dieſem Akte der Selbſtbethätigung begriffen, iſt Gott der Allwahrhafte, — dieſe Vollkommenheitsſelbſtbethätigung iſt die Wahrheit. Daß Gott als den, der er iſt, ſich ſelbſtthätig hervorbringt und in ſeiner Freiheit ſelig iſt, daß Gott frei iſt, indem er liebt, dieß iſt der Begriff der lebendigen produktiven Wahrheit, der ächten, realen, objektiven, inhaltsvollen Wahrheit.

Die Wiſſenſchaft der Wahrheit ſucht nicht den formellen Begriff der Wahrheit, auch nicht den Begriff freiheit- und vernunftloſer Wirklichkeit, ſondern die univerſelle Wahrheitsidee, die nicht nur an ſich der Betrachtung würdig iſt und uns durch ihre innere Bedeutſamkeit mit ſpekulativem Erſtaunen erfüllt, ſondern auch allein die Möglichkeit des formellen, abſtrakten Wahrheitsbegriffs begreiflich macht. Die Logik bedarf der Begründung durch dieſe metaphyſiſchen Vorausſetzungen ebenſoſehr, als die Natur und die ſittliche Welt. Das Problem der Wiſſenſchaft der Wahrheit involvirt drei, im Begriff der Wahrheit enthaltene Probleme und läßt alſo einen dreifachen Geſichtspunkt zu. Das erſte dieſer Probleme iſt der Begriffe der Wahrheit, als des göttlichen Gedankens, der lebendigen, produktiven Wahrheit, — die Lehre vom metaphyſiſchen Gedanken, die metaphyſiſche Logik. Sodann iſt der ſubjektive Gedanke, als aus dieſer geiſtigen Einheit losgeriſſen und für ſich betrachtet, Form des Bewußtſeins, Formthätigkeit des Verſtandes, Geſetz des formellen Beweiſes, der Begriff der formalen Wahrheit, — die ſubjektive, formelle, analytiſche Logik. Endlich iſt das gedachte Objekt zu denken, als ein, obzwar ſeiner

nicht im freien Denkakt bewußtes, doch in ſich ſelbſt vernünftiges Weſen, — die Lehre von der objektiven Vernünftigkeit, die Lehre von der dem Objekt immanenten Vernünftigkeit, — die *objektive Logik*. Die erſte dieſer drei Betrachtungen, die Lehre vom göttlichen Gedanken iſt ſowohl Vorausſetzung und Grund, als auch Reſultat der beiden andern; die ſubjektive formale analytiſche Logik ſetzt das Objekt voraus, als ihr gegeben, unfähig das Daſein des Objektes zu begreifen und ſich ſelbſt zu verſtehen; die objektive, immanente Logik ſetzt den Gedanken in ſeinem „reinen Elemente" voraus, ohne noch ſeinen Urſprung zu erforſchen und ſeine Identität mit dem Weſen der Dinge aus der urſprünglichen Syntheſe im Geiſte Gottes abzuleiten. Indem die analytiſche Logik den Gedanken als reine Formthätigkeit faßt, geſchieht es, daß ihr auch dieſe Formen, die nur im Verhältniſſe zum Weſen der Dinge ſich entwickeln, nicht als freier Akt des Geiſtes gefaßt, ſondern ſelbſt in Stoff verwandelt werden; und indem die objektive Logik eine natürliche Identität von Denken und Sein vorausſetzt, geſchieht es, daß das Objekt dieß zu ſein aufhört, d. i. aufhört ein Gegenſtand freier Erkenntniß, ein Stoff der geiſtigen Geſtaltung und der ſittlichen That zu ſein. Nur im göttlichen Gedanken iſt der Gegenſtand der analytiſchen und der objektiven Logik, der ſubjektive und der dem Objekt immanente Gedanke zu begreifen; denn nur der göttliche Denkakt iſt eine ſolche Einigung von Thätigkeit und Sein, daß die Freiheit ſich in der Liebe ergreift und die Liebe ſich in der Freiheit erfüllt. Der freie Gedanke, der wirklich ein Objekt denkt und beſtimmt, der inhaltsvolle Gedanke und das Objekt, das würdig iſt, gedacht zu werden, ſind nur denkbar, wenn ein Weſen iſt, das *will, indem es denkt, das liebt, indem es frei iſt*.

In dieſem umfaſſenden Sinne iſt die Wiſſenſchaft der Wahrheit analytiſche Logik, objektive Logik, metaphyſiſche Logik. Wie verhält ſich nun die Logik in den herrſchenden Behandlungsmethoden zu dieſer Aufgabe einer Wiſſenſchaft der Wahrheit? Wir haben geſagt: ſo viele Probleme der Wahrheitsbegriff in ſich ſchließe, ſo viele Standpunkte und Principien ließen ſich für die Wiſſenſchaft der Logik denken, ſo viele logiſche Syſteme würden aus die-

ſem Begriffe hervorgehen. Die analytiſch-formale Logik hat ihre Darſtellung in des Ariſtoteles Organon gefunden. Der Begriff des objektiven Gedankens iſt aus dem Principe der Naturphiloſophie hervorgehend von Schelling gefordert und von Hegel für die Logik gewonnen worden. Die Forderung einer verjüngenden Erneuerung und Reformation dieſer Wiſſenſchaft wird nun von Vielen, welche Hegel's Logik nicht befriedigt, vernommen, vorzugsweiſe auch durch das Organ dieſer Zeitſchrift. Eine ſolche Reformation der logiſchen Wiſſenſchaft, ſo daß ein wahrhafter, principieller Fortſchritt gemacht wird, iſt nur möglich durch Metaphyſik und Theoſophie, nur möglich durch Zurückführung der formalen, abſtrakten Wahrheitsbegriffe auf die lebendige Wahrheit im Geiſte Gottes. — Vergl. J. H. Fichte: Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der Philoſophie. Fiſcher: Die Idee der Gottheit.

Als der Urheber der analytiſchen Logik das Denken zum Gegenſtand des Denkens machte, wollte er mit den Formen des Bewußtſeins, mit den Geſetzen des analytiſchen Gedankens, mit den Regeln der Dialektik und Syllogiſtik, nicht zugleich die metaphyſiſchen Vorausſetzungen, die geiſtigen Principien, die urſprüngliche Einheit des Gedankens mit dem Gedachten, wie ſie Eins ſind im Weſen des Geiſtes, darſtellen. Durch die Abſtraktion von allem Denkinhalte wurde Ariſtoteles der logiſchen Formen Meiſter, und Urheber des Syſtems der formellen Logik: die Analytik iſt die Wiſſenſchaft des formellen Gedankens, der als bloße Formthätigkeit zu ſeiner Ergänzung, zu ſeiner Erfüllung eines Inhaltes bedarf, ſo daß der Inhalt der Form äußerlich gegeben iſt, und die Form ſich gleichgültig gegen den Inhalt verhält. Die Wahrheit iſt in dieſem Gedankenſyſtem nur formell, nur ſubjektiv, nur abſtrakt; ſie iſt nicht in den Dingen, nicht im Weſen der Objekte begründet, ſondern nur im Gedanken, — formelle Widerſpruchsloſigkeit, Uebereinſtimmung des Gedankens mit ſich ſelbſt. *Οὐ γάρ ἐςι τὸ ψεῦδός τι καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασι, — ἀλλ᾽ ἐν διανοίᾳ.* Aristol. Metaphys. E.

Dieſer formelle Wahrheitsbegriff iſt bis zur Erneuerung der

Digitized by Google

Logik durch die neuere Philoſophie die herrſchende geblieben. **Ariſtoteles** ſelbſt aber hat die tieferen Principien der Wiſſenſchaft des Gedankens in andern Sphären zu Grunde gelegt, ja die Einheit des *νοῦς* mit dem *νοητόν* erkannt. Er hat im dritten Buch der Metaphyſik auf das Ausführlichſte und mit eindringendem Ernſte die Meinung bekämpft, als ſei nicht in den Dingen ſelbſt Weſen und Beſtand: *„τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό· — ἡ πασῶν βεβαιοτάτη ἀρχή."* Dieß Axiom, dieß Princip iſt ihm nicht nur ein logiſches, ſondern ein metaphyſiſches Geſetz, Geſetz und Norm des Seins: jede Lehre, welche dieß Princip läugnet, iſt ihm Sophiſterei; obgleich nicht alle in gleicher Weiſe und in gleichem Grade. Die ſubjektive Faſſung des Gedankens, durch welche der Begriff der Wahrheit auf die formelle Einſtimmigkeit des Gedankens mit ſich ſelbſt beſchränkt wäre, läßt das Objekt in ſeiner Weſenheit beſtehen, ſchützt die Objekte gegen die ſophiſtiſche Dialektik, welche ſie nur als Evolutionen eines actus purus erſcheinen läßt, und als Objekte vernichtet. Vergl. **Brandis**: „Grundlinien der Lehre des Sokrates." Rhein. Muſ. 1. Bd. und „Ueber die vorgebliche Subjektivität der ſokratiſchen Lehre." Rhein. Muſ. 2. Bd.

Im zwölften Buche der Metaphyſik hat **Ariſtoteles** die Einheit des Gedankens mit ſeinem Gegenſtande dargeſtellt, — gerade da, wo er ſollte, wo dieſe Einheit in ihr rechtes Licht geſtellt iſt, bei der Betrachtung der göttlichen Vernunft. Die **Identität von Denken und Sein** iſt nur an dieſer Stelle, nur in dieſem Zuſammenhange ein wahrhaftes, ſich ſelbſt beweiſendes Princip: — *„ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν· ἐνεργεῖ δὲ ἔχων" κ. τ. λ.* Denn dieſe Einheit iſt nur denkbar als Verhältniß eines Weſens, das in ſich Leben und That, Friede und Seligkeit iſt: ſie ſind **Eins in Gott**. Die ariſtoteliſche Theologie iſt uns unentbehrlich, um ſeine Metaphyſik, um ſeine Analytik zu verſtehen, um ſeine Begeiſterung mitzufühlen, wenn er in der Metaphyſik, in der Ethik, im Buch von der Seele mit den erhabenſten Worten von der Seligkeit der Wiſſenſchaft und des beſchaulichen Lebens redet, — um einzuſehen, wie aprioriſche Ideen und empiri-

Digitized by Google

ſche Forſchungen in ſeinem Geiſte auf das Vollkommenſte ſich durchdringen konnten. Die Größe ſeines Geiſtes, die Hoheit ſeiner Geſinnung ergreift uns am mächtigſten da, wo er die Seligkeit des Denkers preist: die Menſchen ſtrebten durch Wahrnehmung, Erinnerung, Erfahrung, Kunſt zur Wiſſenſchaft der erſten Urſachen und Principien — die „ſchwierigſte und erhabenſte" Wiſſenſchaft, „die umfaſſendſte und allgemeinſte, die reinſte und uneigennützigſte, die freieſte und ſelbſtſtändigſte: — *μόνη γὰρ αὐτὴ αὑτῆς ἕνεκέν ἐστιν.*"

Auch bei Platon Hinweiſungen auf die urſprüngliche Einheit von Denken und Sein, Keime einer nicht blos analytiſchen, ſondern transſcendentalen Logik. Auch Platon hat, wie Ariſtoteles, das beſchauliche Leben geprieſen und den uneigennützigen Wiſſenstrieb, er hat die Gegenſtände der Erkenntniß nach ihrem Weſensgehalt unterſchieden, die ewigen, an ſich wahren und nothwendigen, die allgemeinen und durch ſich evidenten, unterſchieden von den einzelnen, werdenden, ſich verändernden, und dieſen unterſchiedenen Erkenntnißgebieten entſprechende Erkenntnißweiſen und Erkenntnißorgane erkannt, für die Objecte der zweiten Art die *δόξα* und *πίστις*, für die erſte Art die *διάνοια* und *φρόνησις*. Die tiefſte Anſchauung Platons vom Verhältniß des Geiſtes zum Weſen der Dinge iſt in den Büchern vom Staat: wie das Sehen zum Sichtbaren und wie zu beiden das Licht ſich verhält, ſo verhalte ſich das Erkennen zum Erkennbaren und zum Erkennen und dem Erkennbaren die Idee des Guten. Die Idee des Guten, die das Auge des Geiſtes ſehend und die Objekte ſichtbar macht, iſt die Idee realer, inhaltsvoller Wahrheit.

Die nachariſtoteliſche Logik unterſchied ſich von ihrem Vorbilde nur durch größere Ueberſichtlichkeit, Ordnung, Vollſtändigkeit, Genauigkeit, Beſtimmtheit und Deutlichkeit, nicht durch größere Klarheit über das Weſen des Denkens, nicht durch tiefere Einſicht in die Bedeutung und den Zuſammenhang der Denkgeſetze. Bei Wolff und Kant iſt die Logik formelle Logik geblieben, Wiſſenſchaft der Formen und Geſetze des Denkens.

Erſt nachdem durch die Reſultate der kritiſchen Philoſophie

die Scheidung zwiſchen dem denkenden Geiſte und dem Dinge an ſich für immer vollbracht zu ſein ſchien, erwachte im Herzen der Menſchheit die Sehnſucht nach einer Wiedervereinigung deſſen, was Gott urſprünglich zuſammengefügt. Der Geiſt verſenkte ſich in das Weſen der Dinge, in den Dingen ſelbſt die verborgene Quelle des Lebens ahnend und ſuchend; theoretiſch und praktiſch, denkend und bildend, wollend und handelnd, ſuchte der Menſch eine verſöhnende Einigung des in der kritiſchen Philoſophie Getrennten im Bewußtſein zu ergreifen und außer ſich darzuſtellen. Eine neue, fruchtbare, weltverjüngende Begeiſterung! Göthe dichtete den Fauſt. Die Gewalt, welche dieß Gedicht über die Geiſter übt, liegt in ſeinem prophetiſchen Charakter: die Zukunft, die es verhieß, iſt für uns eine Vergangenheit geworden, aber die prophetiſche Wahrheit dieſer Dichtung iſt unvergänglich. Dieſer begeiſterten Richtung lebendiger Mittelpunkt war die Philoſophie der Natur: Schelling erkannte im geheimnißvollen Grunde der Dinge, im Weſen der Dinge, Leben und Vernünftigkeit; er begriff den Geiſt der Wahrheit in der Natur, in der Kunſt, in der Geſchichte, in den Religionen der Völker. Dieſer tiefe und fruchtbare Gedanke von der inneren Lebendigkeit der Natur und der Selbſtſtändigkeit des Kunſtwerks, von dem wirkſamen Bildungstriebe der geſchichtlichen Wirklichkeit hatte die umfaſſendſten und mächtigſten Wirkungen auf allen Gebieten des Lebens und Wiſſens: die ſonſt todte Natur erſchien vom Hauche des Geiſtes beſeelt, die Schönheit der Welt erſchloß ſich dem entzückten Auge der Menſchheit, die Geſchichte wurde als ein tiefſinniges Epos, im Geiſte Gottes gedichtet, die Mythologien und Religionen der Völker, als Ausflüſſe einer allverbindenden Weisheit betrachtet; die vergleichende Methode in den Naturwiſſenſchaften, in der Erdkunde, in der Wiſſenſchaft der Sprache, die geſchichtlichen Forſchungen, die auf der Anerkennung der Geſchichte, als innerer Realität, beruhen, alle dieſe und die ihnen verwandten Beſtrebungen ſind demſelben Principe entſprungen, aus derſelben Begeiſterung hervorgegangen.

Das Weſen der Vernunft wurde als in den Objekten

wirkſam, und die Wahrheit als objektiv beſtehend erkannt; es wurde anerkannt, daß die Wahrheit, wo ſie ſich zeigte und offenbarte, Wirkung und Produkt einer innerlich und ſelbſtſtändig wirkenden Bildungskraft ſei. So erſchien die Logik in der Geſtalt, die ſie damals hatte, eine wenig bedeutſame Wiſſenſchaft zu ſein, — ſie hatte ihre Wichtigkeit, ihre Selbſtſtändigkeit verloren. Schelling: „Ganz zu den empiriſchen Verſuchen in der Philoſophie gehört auch, was man insgemein Logik nennt. Wenn dieſe eine Wiſſenſchaft der Form, gleichſam die reine Kunſtlehre der Philoſophie ſein ſollte, ſo müßte ſie Dialektik ſein. Eine ſolche exiſtirt noch nicht. Sollte ſie eine reine Darſtellung der Formen der Endlichkeit in ihrer Beziehung auf's Abſolute ſein: dafür kann auch Kant's transſcendentale Logik nicht gehalten werden. Verſteht man aber unter Logik eine rein formale, ſich den Inhalt oder die Materie des Wiſſens entgegenſetzende Wiſſenſchaft, ſo wäre dieſe an ſich eine der Philoſophie direkt entgegengeſetzte Scienz, da dieſe eben auf die abſolute Einheit der Form und des Weſens geht, oder, in wie fern ſie den Stoff, in empiriſcher Bedeutung, als das Concrete von ſich abſondert, eben die abſolute Realität, die zugleich abſolute Idealität iſt, darſtellt, ſie iſt demnach eine ganz empiriſche Doctrin, welche die Geſetze des gemeinen Verſtandes als abſolut aufſtellt. — — Auf gleiche Weiſe ſtellt ſie Geſetze des Verſtandesgebrauches in ſeinen verſchiedenen Functionen, als: Urtheilen, Eintheilen, Schließen, auf. Aber wie? Ganz empiriſch, ohne ihre Nothwendigkeit zu beweiſen, wegen deren ſie an die Erfahrung verweist. — — Geſetzt aber, die Logik ließe ſich darauf ein, dieſe Geſetze aus ſpekulativen Gründen als nothwendig für dieß reflektirte Erkennen zu beweiſen, ſo wäre ſie alsdann keine abſolute Wiſſenſchaft mehr, ſondern eine beſondere Potenz in dem allgemeinen Syſtem von Vernunftwiſſenſchaft. Auf die vorausgeſetzte Abſolutheit der Logik gründet ſich ganz die ſogenannte Kritik der reinen Vernunft, welche dieſe nur in der Unterordnung unter den Verſtand kennt." — — „Eine blos empiriſche, auf Thatſachen beruhende, ebenſo wie eine blos analytiſche und formale Philoſophie kann überhaupt nicht zum Wiſſen

Digitized by Google

bilden; eine einſeitige Philoſophie wenigſtens nicht zum abſoluten Wiſſen, da ſie vielmehr für alle Gegenſtände deſſelben nur einen eingeſchränkten Geſichtspunkt beſtimmt." — J. J. Wagner: „Es herrſcht ein Wahn, als ob durch Abſtraktion ſich etwas ausrichten ließe, in den Wiſſenſchaften. — — Alle Abſtraktion ſetzt ein Reales und alle Quantität eine Qualität voraus, und alle Nothwendigkeit ruht in dem, was iſt. Die Nothwendigkeit deſſen, was gedacht wird, iſt nur eine Nachbildung der Nothwendigkeit des Seins, — alle Theorie muß conſequenter Weiſe vom Sein ausgehen, zum Idealen aufſteigen und mit der Vereinigung beider ſchließen."

So enthielt die Polemik gegen die abſtrakt formale Logik, wo ſie rechter Art war und ſich ſelbſt begriff, zugleich die Keime einer neuen Wiſſenſchaft, die jene erſetzen würde, indem ſie in ſich aufnähme. „Nur in der Perſönlichkeit," ſagt Schelling, „iſt Leben; und alle Perſönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, der alſo allerdings auch Grund der Erkenntniß ſein muß. Aber nur der Verſtand iſt es, der das in dieſem Grund verborgene und blos potentialiter enthaltene herausbildet und zum Actus erhebt. Dieß kann nur durch Scheidung geſchehen, alſo durch Wiſſenſchaft und Dialektik, von denen wir überzeugt ſind, daß ſie allein es ſein werden, die jenes öfter, als wir denken, dageweſene, aber immer wieder entflohene, uns Allen vorſchwebende und noch von Keinem ganz ergriffene Syſtem feſthalten und zur Erkenntniß auf Ewig bringen werden." — — „Es giebt darum auch eine dialektiſche Philoſophie, die als Wiſſenſchaft beſtimmt z. B. von Poeſie und Religion geſchieden und etwas ganz für ſich Beſtehendes, nicht aber mit allem Möglichen nach der Reihe Eins iſt. — — Man ſagt, die Reflexion ſei gegen die Idee feindſelig, aber gerade dieß iſt der höchſte Triumph der Wahrheit, daß ſie aus der äußerſten Scheidung und Trennung dennoch ſiegreich hervortritt." So hat Schelling, was die objektive Logik zu leiſten unternahm, in allgemeinerem und umfaſſenderem Sinne poſtulirt.

Auch J. G. Fichte, gleichzeitig mit der Naturphiloſophie, unterſchied von der gemeinen die transſcendentale Logik. Beide

ſind nach Fichte ein Wiſſen vom Wiſſen, aber verſchiedene Anſichten deſſelben Objekts *). Die Wiſſenſchaftslehre hat das ganze Wiſſen in allen ſeinen möglichen Beziehungen, die Logik nur einen Theil vom Wiſſen, das Denken mit Ausſchließung der Anſchauung, zum Objekt. Im Wiſſen iſt Verbinden eines Mannichfaltigen zur Einheit. Die gemeine Logik abſtrahirt vom Inhalt der Erkenntniß, von dieſem zu verbindenden Mannichfaltigen und ſetzt die Verbindung voraus, ſetzt das Denken als das ſchon erzeugte dem erzeugenden Denken voraus. Die transſcendentale Logik weiß ſich als bloße Reproduction des urſprünglichen Lebens des Wiſſens: in ihr iſt die Verbindung der urſprünglichen Grundelemente des Wiſſens, des Begriffes und der Anſchauung. Die Hauptaufgabe der Wiſſenſchaftslehre beſteht darin, die Vorſtellungen durch ein einfaches, ſich ſelbſt gleiches, durch ſich ſelbſt geſtaltendes Princip entſtehen zu laſſen." Fichte iſt mit Schelling und Hegel, aber unabhängig von dieſen Denkern, der Reformator der Logik.

Der Gedanke und die Forderung objektiver Vernünftigkeit, verſelbſtſtändigt und losgetrennt von den höheren Principien und metaphyſiſchen Vorausſetzungen der göttlichen Wahrheitsidee, iſt das Princip der Logik Hegel's: „der Gedanke, in ſo fern er eben ſo ſehr die Sache an ſich ſelbſt iſt, oder die Sache an ſich ſelbſt, in ſo fern ſie eben ſo ſehr der reine Gedanke iſt." — „Der Begriff der Wiſſenſchaft iſt, daß die Wahrheit das reine Selbſtbewußtſein ſei und die Geſtalt des Selbſtes habe, daß das an ſich ſeiende der Begriff und der Begriff das an ſich ſeiende iſt. Dieſes objektive Denken iſt der Inhalt der reinen Wiſſenſchaft." — „Das abſolute Wiſſen iſt die Wahrheit aller Weiſen des Bewußtſeins, weil nur in dem abſoluten Wiſſen die Trennung des Gegenſtandes von der Gewißheit ſeiner ſelbſt vollkommen ſich aufgelöst hat, und die Wahrheit dieſer Gewißheit, ſowie dieſe Gewißheit der Wahrheit gleich geworden iſt." — —

*) Transſcendentale Logik in Fichte's nachgelaſſenen Werken I. Band S. 109 ff.

„Das Syſtem der Logik iſt ſonach als das Syſtem der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu faſſen. Dieſes Reich iſt die Wahrheit ſelbſt, wie ſie ohne Hülle an und für ſich ſelbſt iſt.“

In einer ſolchen objektiven Logik iſt der Begriff der Wahrheit ebenſo einſeitig, als er aus dem Geſichtspunkt der analytiſchen Logik erſcheint: Wahrheit iſt ihr nicht Uebereinſtimmung des Gedankens mit ſich oder unſerer Vorſtellung mit den Gegenſtänden, ſondern die Uebereinſtimmung des Objektes mit ſich ſelbſt, daß dem objektiven Begriffe ſeine Exiſtenz entſpreche. Eins iſt gewonnen. Das Objekt iſt als vernünftig erkannt, nicht nur ſeinem Weſen nach als vernünftig, ſondern auch als der Form der Vernünftigkeit theilhaftig: die Form der Vernünftigkeit, die logiſche Form in der Realität.

Der Begriff der objektiven Logik iſt nicht, wie in der analytiſchen Logik, eine Thätigkeit des ſubjektiven, das Mannichfaltige zur Einheit zuſammenfaſſenden Bewußtſeins, ſondern der dem Objekt immanente Gedanke, die für ſich ſeiende Macht der Subſtanz. Das Urtheil wird in dieſer Logik nicht vom Subjekte vollzogen, ſondern der Begriff ſelbſt erſchließt ſich im Urtheil, unterſcheidet ſich und beſondert ſich im Urtheile ſelbſt. Den Schluß hatte Ariſtoteles als die Zuſammenfaſſung Zweier zu einem Dritten gefaßt: „συλλογισμός ἐστι λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι“. Nach Hegel ſchließt ſich im Schluſſe der Begriff mit ſich ſelber zuſammen, iſt der Schluß „der Kreislauf der Vermittlung ſeiner Momente, durch welchen es ſich als Eines ſetzt.“ — „Der Schluß iſt das Vernünftige und alles Vernünftige. — Der Schluß pflegt zwar gewöhnlich als die Form des Vernünftigen angegeben zu werden, aber als eine ſubjektive, ohne daß zwiſchen ihr und ſonſt einem vernünftigen Inhalt ein Zuſammenhang aufgezeigt wurde. In der That iſt das formelle Schließen das Vernünftige in ſolcher vernunftloſen Weiſe, daß es mit einem vernünftigen Gehalt nichts zu thun hat. Da aber ein ſolcher vernünftig nur ſein kann durch

die Beſtimmtheit, wodurch das Denken Vernunft iſt, ſo kann er es allein durch die Form ſein, welche der Schluß iſt."

Und alſo endet auch für dieſe Logik die Herrſchaft jener Methoden, die Sokrates zuerſt geübt zu haben ſcheint, und die Ariſtoteles zuerſt wiſſenſchaftlich begründete: einerſeits aus dem Beſondern das Allgemeine abzuleiten und unter das Allgemeine das Beſondere zu ſubſumiren, andrerſeits aus allgemeingültigen, nothwendigen, durch ſich ſelbſt evidenten Wahrheiten den Beweis einer Wahrheit zu führen. Die dem Princip der objektiven Logik entſprechende Methode iſt die immanente Dialektik, die innere Selbſtbewegung des Inhalts: — „der ſich ſelbſt wiſſende, ſich als das Abſolute, ſowohl Subjektive als Objektive, zum Gegenſtand habende Begriff, ſomit das reine Entſprechen des Begriffs und ſeiner Realität." —

Hegel hat der analytiſchen Logik, dem analytiſch formalen Wahrheitsbegriffe, ein Syſtem objektiver Vernünftigkeit, ſich ſelbſt begreifender Weſenheit gegenübergeſtellt: aber dieſe objektive Wahrheit iſt nicht minder einſeitig und abſtrakt, als der Wahrheitsbegriff, der der analytiſchen Logik zu Grunde liegt. Dieſe objektive Wahrheit, obſchon ſie die Form der Subjektivität hat, entbehrt der wahrhaften Realität, der auf ſich beruhenden Selbſtſtändigkeit. Genugſam in ſich iſt nur der Geiſt Gottes; nur der Geiſt Gottes ruht in heiliger Selbſtſtändigkeit auf ſich ſelbſt, iſt ſelbſt und erklärt ſich ſelbſt durch ſeine Selbſtſtändigkeit. Der Gedanke im Sinne der Hegel'ſchen Logik iſt kein wahres Princip, weil er weder ſelbſtſtändig iſt, noch aus einem höhern Principe, was ihm göttliche Selbſtſtändigkeit verliehe, abgeleitet iſt, — weil er nicht in der Idee eines Weſens, das in ſich ſelbſtſtändig iſt, begriffen wird. — „Das Reich des reinen Gedankens, — das Element des reinen Gedankens"? — Wir fragen: woher dieß Element? wodurch iſt dieſer reine Gedanke, wodurch beſteht er, was kann und ſoll und vermag er? Iſt dieſer reine Gedanke ein ſelbſtſtändiges, ſich aus ſich ſelbſt erklärendes Principium, und iſt er fruchtbar in ſich ſelbſt und fähig, eine Welt aus ſich zu erzeugen?

Digitized by Google

— Dieſer Gedanke nicht, — aber der Gedanke Gottes iſt ein ſolches ſelbſtſtändiges, fruchtbares, weltſchöpferiſches Principium: denn Gott liebt, indem er denket. Nur im Geiſte Gottes iſt jede Form des Gedankens, auch der „reine“, logiſche Gedanke zu begreifen. Wahrheit, ſubjektiv oder objektiv gefaßt, iſt ein bloßes Abſtractum, bis wir ſie begreifen als einen Akt der göttlichen Vollkommenheit, als ein Verhältniß Gottes in ſich ſelbſt.

Wir bedurften einer andern Logik als der ariſtoteliſchen, die den Gedanken in ſeiner Abſtraktion vom Inhalte verſelbſtſtändigte, wir bedurften einer objektiven, die Vernünftigkeit des Inhaltes begreifenden, einer transſcendentalen, inhaltsvollen Logik. Aber Hegel hat nicht aus dem Geiſte der Wahrheit, der allein der Grund ſowohl des ſubjektiven Gedankens, als auch der objektiven Wirklichkeit iſt, und der allein ihre Uebereinſtimmung erklärt, dieſe und jenen abgeleitet, ſondern den objektiven Begriff, in ſeiner Abſtraktion vom lebendigen Geiſte, zu einem ſelbſtſtändigen Principe gemacht. Deßhalb bedürfen wir auch einer andern Logik, als der Hegel'ſchen! einer andern, als der abſtrakt objektiven, einer ſolchen, die den gehaltvollen Begriff der Wahrheit uns verbürgt, — der metaphyſiſchen Wiſſenſchaft von der Wahrheit. Zum Gedanken einer urſprünglichen Syntheſe des Gedankens mit ſeinem Objekt werden wir hingedrängt, als zu der Quelle aller Erkenntniß, zum Begriffe lebendiger, produktiver Wahrheit und ſelbſtſtändiger Gewißheit. Aber dieſer Quell des höhern Lebens iſt weder im menſchlichen Geiſte zu finden, noch in den Tiefen und Abgründen der Welt, ſondern im Geiſte Gottes: nicht auf Pſychologie und Anthropologie, nicht auf Empirie iſt die Logik zu gründen, ſondern auf die Metaphyſik vom göttlichen Geiſte, auf die metaphyſiſchen, im Geiſte Gottes concreten Ideen der Freiheit, der Liebe, der Wahrheit.

J. H. Fichte: „Wir erkennen die Dinge und uns ſelbſt nur darum nach ihrem Weſen, weil ſie von Gott ur- und vorgedacht ſind, und inſofern wir als Erkennende theilhaft werden der Ur-

Digitized by Google

erkenntniß, durch die Alles iſt, in dem es blos Objektives, vom urſprünglichen Bewußtſein nicht Durchdrungenes gar nicht giebt, weil Alles göttlicher Gedanke iſt.“ — „Woher kommt es, daß Natur und Geiſt in ſolcher Weiſe teleologiſch einander zugebildet ſind, daß die Natur die objektiv gewordene Vernunft iſt, daß der Geiſt ſeine Subjektivität, ſein Denken in ihr wiederfindet und praktiſch ſeine Zwecke ihr aufdrücken kann? — Wie muß jenes höchſte Realprincip, jener ſchöpferiſche Grund gedacht werden, um die bewußte Einheit von Subjekt und Objekt, von Natur und Geiſt erſchöpfend daraus erklären zu können? — Was iſt für das alſo beſchaffene Wirkliche das allein angemeſſene Erklärungsprincip? — — Nur inſofern und weil die Welt eine urgedachte und gewollte iſt, ſofern ihr Grund nur in einem denkend- wollenden ewigen Subjekt gefunden werden kann, vermag ſie auch objektiv dieſes Vernunftſyſtem zu ſein.“ —

An anderem Orte ſagt J. H. Fichte: „Das Syſtem der Philoſophie hat nicht nur überhaupt auszugehen von einer Wiſſenſchaft des Erkennens, einer Erörterung des Grundverhältniſſes zwiſchen Subjektivem und Objektivem, und ſie hat ſich hiebei nicht blos zu erheben zum Begriff der Einheit oder Identität beider, ſondern muß vielmehr hindurchdringen zum wahren und höchſten Grund dieſer Einheit, welcher ſelbſt nur im Abſoluten, im Unbedingt-Allbedingenden gefunden werden kann.“

Ja, nur im Geiſte Gottes. Von dieſer Ueberzeugung durchdrungen, verſuchte der Verfaſſer in ſeiner Schrift „Idee der Freiheit und Begriff des Gedankens“, den Gedanken in ſeiner univerſalen, metaphyſiſchen, göttlichen Bedeutung als die höchſte Form der göttlichen Freiheit und als in der göttlichen Genugſamkeit begriffen, als Verhältniß Gottes in ſich ſelbſt darzuſtellen. — Die Wahrheit, die wir ſuchen, die der ſelbſtſtändige Grund ihrer ſelbſt iſt und das Geheimniß der Uebereinſtimmung vom Denken und Sein erklärt, iſt ein Verhalten Gottes in ſich ſelbſt: wie verhält ſich Gott in ſich ſelbſt, indem er denkt, was thut Gott, indem er denkt?

Gott iſt die Wahrheit, indem er ſich ſelbſt denkt. Als der

in ſich ſelbſt Vollkommene, in ſich Genugſame verhält er ſich in ſich ſelbſt, indem er ſich aus ſich verhält, um ſich zu ſich zu verhalten. Selbſtgenugſamkeit als Selbſtbethätigkeit iſt Freiheit: Freiheit in ihrer höchſten Form iſt ſich ſelbſt in der Liebe ergreifende, ſich ſelbſt im Frieden verwirklichende, ihrer ſelbſt in der Seeligkeit bewußte Freiheit, ihrer ſelbſt gewiſſe Selbſtbethätigung, — Wahrheit. Wahrheit iſt Genugſamkeit im Akte ihrer Selbſtbethätigung gedacht.

So iſt Gott die Wahrheit als in dieſem Akt begriffen gedacht, ſeiner Göttlichkeit gewiß zu ſein, ſeiner Göttlichkeit Selbſtbezeuger zu ſein: und dieß iſt der inhaltsvolle, allein wahrhaft reale Wahrheitsbegriff, die Wahrheit zu denken als Akt des allein unendlich ſelbſtſtändigen Subjektes, durch den dieſes ſelbſt ſeiner ſelbſt gewiß iſt und ſich ſelber bezeuget. Nur aus dieſem, aus dem genugſamen, ſelbſtſtändigen Geiſt Gottes iſt ein ſolcher Act, ein productiver, ſchöpferiſcher, gehaltvoller Geiſtesact zu begreifen: Gottes Gedanke iſt die Wahrheit, weil er, indem er denket, liebt, und denkt, um zu lieben; und Gottes Vernunft iſt die Weisheit, weil er, indem er denkt, ſeiner uneigennützigen, bedürfnißloſen Liebe Zwecke erfüllt, ſeiner Seligkeit Fülle mittheilt; Gottes Vernunft iſt heilige Weisheit und ſchöpferiſche Wahrheit, weil er iſt, wie er ſich denket, und weil er ſich ſo denket, wie zu ſein ſeinem heiligen Weſen gemäß iſt.

Es kann nicht gefragt werden, ob der göttliche Gedanke ein discurſives oder intuitives, vermitteltes oder unmittelbares Denken ſei: die Form des göttlichen Gedankens iſt das freie Verhalten ſeiner — aus ſich zu ſich in ſich: und alle Denk- und Bewußtſeinsformen ſind in dieſem göttlichen Freiheitsakte begründet und ſind nur aus ihm zu erklären. Dieſer Akt des göttlichen Gedankens iſt das metaphyſiſche Denkgeſetz, die univerſelle Form des Bewußtſeins: ſo daß die Logik, als ſpecielle Wiſſenſchaft des menſchlichen Gedankens, die Aufgabe hat, die Denkgeſetze aus dieſem göttlichen Denkakt zu begreifen, dieſen göttlichen Freiheitsakt als den Grund und die Quelle aller Formen des Gedankens

nachzuweiſen. Schon Spinoza hat mit Recht geſagt, Gott denke nicht in Schlüſſen, und daß durch die Form des Syllogismus der unendliche Gedanke ein endlicher würde, haben nach ihm Alle eingeſehen; aber der Schluß iſt in menſchlicher Schranke ein Bild und Gleichniß dieſes göttlichen Actes, ſich in ſich zu verhalten: im wahrhaften Vernunftſchluſſe erfüllt und durchdringt die Einheit ſich mit ſich ſelbſt, aber nicht die Einheit einer abſtrakten Objektivität, ſondern der Geiſt, ein geiſtiges Leben, eine geiſtige Macht, ein geiſtiger Akt erfüllt ſich in ſeiner Lebendigkeit: im wahren Vernunftſchluſſe, im gehaltvollen Schluſſe ſind die Prämiſſen ewige und durch ſich ſelbſt evidente Wahrheiten, entſprechend den Thathandlungen des göttlichen Geiſtes, in denen er Freiheit iſt und Liebe, — der Schlußſatz iſt die urſprüngliche Einheit und Ewigkeit dieſer Prämiſſen, in deren Vereinigung dieſe Einheit ſich als eine freie ergreift und hervorbringt. Der wahre Schluß iſt ein Bild der göttlichen Wahrheit: die geiſtige und ſittliche Wahrheit beruhen auf dieſer Vereinigung des denkenden und ſittlichen Geiſtes in dem perſönlichen Geiſte.

Eine Wiſſenſchaft der Wahrheit iſt nur denkbar, auf dieſem Grunde ruhend: Wahrheit iſt nur wo Einheit iſt von Denken und Sein; dieſe Einheit aber iſt nur zu begreifen aus dem göttlichen Selbſtbezeugungsakte, in dem er, was er denket, zugleich iſt und ſo iſt, wie er ſich gedacht hat. Aus freiem Liebesentſchluſſe ſich ſelbſt mittheilend hat er die Welt nach ſeinem Bilde geſchaffen: — wie er die Wahrheit, als ſeiner Göttlichkeit gewiß, und wie er der Wahrhaftige iſt, als der ſich ſelbſt Bezeugende, ſo iſt Wahrheit, objektive Wahrheit in dem Objektiven, ſo iſt geiſtige und ſittliche Wahrhaftigkeit und Wahrheiterkenntnißfähigkeit im menſchlichen Geiſte. Im Menſchen, der Gott denkt als den in ſich ſelbſtſtändig genugſamen, der die Quelle aller Wahrheit in Gottes Vernunft erkennt, der die Freiheit und die Liebe liebt, als aus Gott ſtammend und mit göttlicher Würde begeiſtet.

Eine Wiſſenſchaft alſo umfaßt dieſe drei Wahrheitsformen: die Wahrheit, wie ſie objektiv, ihrer ſelbſt unbewußt, die Seele und die Lebendigkeit der Dinge iſt, — die Wahrheit, wie

wir ihrer in der Uebereinſtimmung unſeres Gedankens mit dem Weſen der Dinge gewiß werden, die Gedankenform unſeres Geiſtes, — und die Wahrheit, wie ſie in Gott iſt, die lebendige ſchöpferiſche Wahrheit, der Gedanke der göttlichen Selbſtergreifung und Selbſtbezeugung. Die beiden erſten Wahrheitsbegriffe ſind nur aus der Idee der göttlichen Wahrheit zu begreifen. Indem wir, was Wahrheit ſei, definirten, haben wir ſie anders nicht beſtimmen können, als in dieſem höchſten Sinne göttlichen Selbſtbewußtſeins. Nur in Gott wird uns klar, was Wahrheit iſt.

Mit Recht hat die neuere Schule die Form der Definition als dem Weſen Gottes unangemeſſen, erachtet; aber ſie hat den wahren Grund nicht angegeben, weil ſie von den Kategorieen, welche die Faktoren der Definition ſind, ſelbſt noch beherrſcht wird. Die Definition iſt für die göttliche Wahrheit eine unangemeſſene Faſſung, ſoferne ihr Weſen allein darin beſtände, in der Gattung die ſpecifiſche Differenz zu bezeichnen, denn die Begriffe des genus und der species ſind auf das, was göttlich, was vollkommen, was in ſeiner Art einzig iſt und eine Vergleichung nicht zuläßt, nicht anzuwenden, ſie ſind auf das, was göttlich iſt, angewendet, unangemeſſene und ſich ſelbſt widerſprechende Beſtimmungen. Aber ſtatt der Gattung, unter die ich Gott nicht ſubſumiren kann, bezeichne ich das Weſen Gottes, das, was ihn über die Gattung, über jeden Vergleich erhebt; und ſtatt der ſpecifiſchen Differenz dieſes Weſens Verhältniſſe in ſich ſelbſt. Gottes Weſen iſt Vollkommenheit, ſeiner Vollkommenheit Selbſtbewußtſein iſt Wahrheit. Nur ſo, nur im Weſen Gottes, kann ich, was Wahrheit ſei, erklären.

Zwei Begriffe ſind in Eins zu denken, um die Wahrheit zu denken: die freie Thätigkeit, die freie Selbſtbezeugung, — aber dieſe iſt nicht ein Abſtractum, „reiner" Gedanke, nicht actus purissimus, ſondern Akt eines Weſens, das ſich nur deßhalb ſo aus ſich verhält, weil es ſich zu ſich verhält, das in ſich ſich verhält in genugſamer Fülle und Selbſtſtändigkeit. — Die Alten haben Gott nicht in ſeiner Fülle gedacht: Anaxagoras und Ariſtoteles,

ſo tief und erhaben ſie von Gott dachten, haben ihn nur als *νόησις νοήσεως* gedacht, als *ἐνέργεια ἄνευ δυνάμεως* („*τιμιώτερον γὰρ τὸ ποιηπεὸν τοῦ πάσχοντος*“. Arist. de anim. III, 5.) Im Syſteme Hegel's iſt die abſolute Idee nicht minder *νόησις νοήσεως*. Aber die *νόησις* iſt ein undenkbares Abſtractum, wenn ſie nicht Akt iſt eines gehaltvollen, — eines liebenden und in ſich ſelbſtſtändigen Geiſtes. Gott iſt die denkende Wahrheit, weil er in ſich vollkommen iſt, er iſt Leben und Freiheit, weil er die Liebe iſt. Die Wahrheit iſt Gott ſelbſt, Gott als ſeiner ſelbſt Gedanke, als ſich denkend.

Wahrheit iſt Gottes, weil ſie eine Verhältnißbeſtimmung der Göttlichkeit iſt, durch die Gott iſt, der er iſt, der Genugſamkeit, durch welche Gott er ſelbſt iſt. Es iſt nicht genug, Gott als den Urheber alles Seins vorauszuſetzen und Alles auf ſeinen Namen zurückzuführen, ſondern es kommt auf die Idee der Göttlichkeit an; es kommt für den Begriff der Wahrheit darauf an, Gottes Wahrhaftigkeit ſo zu denken, wie ſie allein der Idee der Göttlichkeit gemäß iſt. Wahr und gut iſt, was Gott gewollt, was Gott gedacht hat. Gott ſelbſt eben iſt der Wahrhaftige, weil er nur gewollt hat, was er gedacht, weil er nur ſo gedacht hat, wie zu denken ſeiner Göttlichkeit gemäß iſt, wie zu denken göttlich iſt. Gottes Wahrhaftigkeit iſt willkührfreie Selbſtthätigkeit, in der er den Zweck der Liebe, den Zweck der Weisheit erfüllt, — ſeine Genugſamkeit darſtellt, ſein Weſen bezeugt.

Die Abſtammung aus dem Geiſte Gottes iſt der Wahrheit göttliche Würde, die Selbſtſtändigkeit der Wahrheit. Die Wahrheit iſt ſelbſtſtändig, beruht auf ſich ſelbſt, bezeuget ſich ſelbſt, iſt ihrer ſelbſt Zweck, weil Gott, indem er die Wahrheit iſt, ſeine Göttlichkeit bezeugt, weil die Wahrheit den Akt, die Selbſtbezeugung der göttlichen Selbſtſtändigkeit iſt. Was gut und wahr iſt, iſt an ſich ſelbſt gut und wahr, nicht durch ein willkührlich Machtgebot eines übermächtigen Weſens, ſondern es iſt an ſich gut und wahr, weil Gott in ſich ſelbſt der Wahrhaftige

Digitized by Google

iſt, weil wahrhaftig und gut zu ſein, ſein Weſen, ſeine Göttlichkeit iſt.

Die Wahrheit iſt alſo ein poſitives Weſen, ein inhaltsvoller Gedanke, ein freier geiſtiger Akt, Selbſtgewißheit und ihrer ſelbſt Zweck.

Ein poſitives inhaltsvolles Weſen! Die geiſtige und die ſittliche Wahrhaftigkeit iſt nicht negativ zu faſſen. Geiſtig wahr iſt nicht Widerſpruchsloſigkeit, formelle Uebereinſtimmung mit ſich, weder des ſubjektiven Gedankens, noch des Objektes, weder im Sinne der alten Logik, noch im Sinne der objektiven Logik, ſondern geiſtige Wahrheit iſt poſitive Selbſtbezeugung der Freiheit, der Liebe, der Vollkommenheit. Und ebenſo in der ſittlichen Welt. So ehrwürdig die formelle Uebereinſtimmung des Charakters mit ſich ſelbſt iſt, ſo ehrwürdig ſubjektive Aufrichtigkeit und Offenheit iſt, ſo gewiß dieſe Tugenden nur Ausflüſſe der ſittlichen Wahrhaftigkeit, nur Formen derſelben ſind, ſo umfaſſen ſie doch nicht den Begriff der ſittlichen Wahrhaftigkeit; denn zu dieſer gehört die Erfüllung des ſittlichen Zweckes, ſie iſt die Darſtellung und Ausführung des Zweckes der Weisheit. Daß die Wahrhaftigkeit nicht eine blos negative Tugend, ſondern das allerpoſitivſte Zeugniß vom ſelbſtſtändigen Werthe und der göttlichen Würde der Wahrheit und Tugend iſt, folgt aus dem Akte der göttlichen Wahrheit. Gott iſt wahrhaft, nicht nur deßhalb, weil er hält, was er verſpricht, ſondern deßhalb, weil er nur verſpricht, was zu verſprechen göttlich iſt, weil er nur verheißet, was zu verheißen ſeiner Göttlichkeit würdig iſt. In Gott iſt Wahrheit und Wahrhaftigkeit Eins, er iſt der wahrhaftige Gott, weil er die Wahrheit iſt: und wahrhaft iſt nur der, der die Wahrheit liebt, nur der iſt wahrhaft, in deſſen Geiſt und Gemüth Eine Kraft der Liebe iſt, der liebende Weiſe, der fromme Denker. Wir weihen der Wahrheit unſer Leben, die kein Abſtraktum iſt, ſondern gehaltvoller Selbſtzweck.

In dieſem Sinne iſt die Wahrheit Selbſtgewißheit, Beweis ihrer ſelbſt. Wo iſt das Axiom, auf welchem die Kraft jedes Beweiſes beruht, deſſen Selbſtgewißheit der univerſellgültige

Oberſatz, die abſolut erſte Prämiſſe jeder Beweisführung iſt? — ein Axiom, das über jeden Zweifel erhaben, innerliche Wahrheit und Gewißheit hat und aus dem jede Form der Gewißheit entſprungen? — wo iſt der unbedingter Grund aller Gewißheit? Was allein in ſich ſelbſtſtändig und um ſeiner ſelbſt willen iſt, iſt der Gewißheit unbedingter Grund. So ſelbſtſtändig in ſich iſt das Weſen Gottes. Die That, durch die er ſich ſelbſt, als den, der er iſt, bezeugt, die ſchöpferiſche That der Göttlichkeit, d. i. die Wahrheit iſt ihrer ſelbſt Zeugniß und Beweis.

Die Wahrheit bezeugt ſich ſelbſt, giebt ſelbſt Zeugniß von ihrer innern Weſenheit und Nothwendigkeit. Der Begriff der innern Wahrheit, das Kriterium der Wahrheit dient nicht blos zur Unterſcheidung, ſondern auch zur Erkennnng, iſt nicht blos Organ der Kritik, ſondern Wahrheitserkennungsorgan, Kraft der geiſtigen Produktivität. Die Wahrheit iſt auf ſich ſelbſt beruhende, in ſich ſelbſtſtändige Selbſtgewißheit, ſie iſt ihrer ſelbſt Kriterium, — ſie bezeugt ſich, indem ſie iſt, iſt der Göttlichkeit Zeugniß.

Iſt ſie aber in Gott die freieſte That ſeiner Göttlichkeit, ſo iſt auch in uns die Wahrheit nur für den freien Geiſt, für den ſittlich und geiſtig freien Menſchen. Auch die Freiheit, wie die Wahrheit, umfaßt eine doppelte Forderung; zuerſt die negative Freiheit, die Unabhängigkeit, die Vorurtheilloſigkeit, die Unbeſcholtenheit, die geiſtige Unſchuld, — und dann die poſitive Darſtellung der Geiſtigkeit, die ſittliche That der Liebe, die freie Erkenntniß der Wahrheit, die fromme Andacht und Beſchaulichkeit. In jenem Sinne frei ſein muß ein Jeder, um die formellen Vorausſetzungen der Wahrhaftigkeit, um Aufrichtigkeit und Offenheit des Charakters, Vorurtheilloſigkeit und Uebereinſtimmung ſeines Verſtandes mit ſich ſelbſt ſich bewahren zu können; die inhaltsvolle Vernunftfreiheit aber iſt das Organ, mit dem wir die Wahrheit zu lieben vermögen. Dieſe geiſtige Freiheit iſt in uns als Wahrheitsſinn, als Wahrheitsbedüfrniß, als Wahrheitsliebe: dieſe Wahrheitsliebe, welche ein Akt der gei-

Digitized by Google

ſtigen Freiheit iſt, iſt das Organ für die Erkenntniß der Wahrheit, das ſelbſtſtändige Wahrheitserkennungsorgan.

Solche liebevolle Ergreifung der Wahrheit, in der wir uns mit der Wahrheit vereinigen, iſt der Akt der Erkenntniß, der lebendigen Erkenntniß, die uns frei macht, mit ſchöpferiſcher Kraft uns erfüllt. — Der Allgenugſame iſt auch der Allgenugthuende, der Alliebende: Wahrheitsliebe, Wahrheitserkenntniß iſt Einigung mit dem Geiſte der Wahrheit, der, indem er ſich denkt, ſich fühlt, und indem er ſich fühlt, ſich mittheilt, ſich zu erkennen giebt, die Liebe ſeiner hervorruft.

Dieſer intuitive Erkenntnißakt iſt in jeder Erkenntniß das wichtigſte, das entſcheidendſte Moment, dem alle Vermittlungen und Folgerungen untergeordnet und unterworfen ſind: — der allzuſammenfaſſende Akt jeder wiſſenſchaftlichen Methode, der Moment der Entſcheidung. Die wiſſenſchaftliche Methode iſt — „Selbſtbewegung des Inhalts, immanente Dialektik." Dieſer große, geiſtbefreiende Gedanke hat die entgegengeſetzte Wirkung gehabt von der, welche er hätte haben ſollen; er hat die beſchränkteſten und beſchränkendſten Vorſtellungen und Anſichten über das Weſen der Methode zu den herrſchenden gemacht. Iſt die Methode die innere Selbſtbewegung der Sache, ſo hat die Wiſſenſchaft ihr Urbild im ewigen Syſtem der Natur und des Geiſtes; nur die freieſte Reproduktion iſt im Stande, die gehaltvolle Nothwendigkeit, die Fülle und Lebendigkeit, die Wahrheit und Unendlichkeit dieſes ewigen Syſtemes darzuſtellen. Die wiſſenſchaftliche Methode iſt ein weſentlicher Theil der Wahrheitswiſſenſchaft, die Methode iſt die Darſtellung der Wahrheit als lebendigen Verhältniſſes ihrer in ſich ſelbſt.

So viele Kategorieen und Probleme, ſo viele Methoden. Denn die Methode iſt Selbſtentwicklung des Objektes, Selbſtentfaltung des Problemes, Selbſtvermittlung des Princips, Selbſterzeugung des Reſultats. Für mathematiſche Wahrheiten die mathematiſche, für Erfahrungsgegenſtände die induktive, für ethiſche, logiſche, metaphyſiſche, die ſpekulative Methode. Platon unterſchied für verſchie-

dene Erkenntnißgebiete entſprechende Erkenntnißweiſen und Erkenntnißorgane, und Ariſtoteles hat zuerſt dieſe verſchiedenen Methoden in Anwendung gebracht.

Die ſpekulative Methode iſt die Selbſtentfaltung der dem Syſtem zu Grunde liegenden Idee vom Abſoluten, von Gott, die Selbſtentfaltung ſeines Principes. Unmöglich iſt es, daß eine Methode, weil ſie als dem Princip eines beſondern Syſtemes entſprechend vortrefflich iſt, die univerſale Norm aller Wiſſenſchaft ſei: die Methode Hegels iſt, als dem Princip ſeines Syſtemes vollkommen entſprechend, nicht anwendbar auf ein Syſtem, das andere metaphyſiſche Principien hat. Dieſe Methode iſt die wahre nur in den Schranken dieſes Syſtemes, — ſo relativ wahr, als dieſes Syſtem ſelbſt; es iſt unmöglich, „die formale Wahrheit" von der „materialen Unwahrheit" zu ſcheiden. Die Methode der Evolution, der Evolution durch die Dialektik des innern Widerſpruchs oder des harmoniſchen Gegenſatzes entſpricht nicht den urſprünglichen Verhältniſſen im göttlichen Geiſte und entbehrt jenes Moments der produktiven Einigung.

Wenn wir, vom innern Wahrheitsſinne geleitet, aus dem Gebiete der Endlichkeit zur Forderung eines Unbedingten uns erheben, iſt der Gedanke der unbedingten Geiſtigkeit, iſt die Idee der Göttlichkeit uns innere Wahrheit und ſelbſtgewiſſe Evidenz, Anfang und Ende aller Spekulation, intellektuelle Anſchauung, intellektuelle Liebe, Klarheit, die ſich ſelbſt durchleuchtet. Dieſer Akt der Erkennung, dieſe Klarheit des Geiſtes iſt in Einem Gedanke und Gefühl, aller Sinnen und Kräfte und Vermögen zuſammenwirkende Kraft der Liebe und Erkenntniß. Dieß iſt der Anfang, nicht im Subjekte, nicht im Objekte, ſondern der ewige Anfang, der zugleich das Ende iſt: Gottes Weſen, als Verhältniß ſeiner in ſich, wird erkannt durch dieſe Geſammtthat des Geiſtes, in dieſer Ganzheit und Klarheit des Geiſtes, in dieſer Idee der Vollkommenheit.

In dieſer Beſtimmtheit, in dieſer Begründung, in dieſem geiſtigen Lichte iſt die Wahrheit Problem und Princip einer ſelbſtſtändigen Wiſſenſchaft, welche, ihre Quelle habend in der Meta-

Digitized by Google

phyſik Gottes, andere Wiſſenſchaften, die ihr zuſtrömen, in ſich aufnimmt und mit ſich vereiniget: Wiſſenſchaft der Erkenntniß, des Gedankens, der göttlichen Wahrheit.

Wie dieſes Princip in ſich ſelbſt ſelbſtſtändige Bedeutung hat, ſo iſt es auch fruchtbar für den ſittlichen Geiſt und die ſittliche Welt: der Begriff der innern Wahrheit, die Anerkennung der Wahrheit als des ſelbſtſtändigen Zweckes iſt die Ueberzeugung, die Menſchen fromm und glücklich, der Glaube, der ſie groß und gut macht. In einer ſpätern Abhandlung werden wir das Kriterium der Wahrheit in der Religion, die ethiſche Bedeutung dieſes Princips für unſer religiöſes Bewußtſein darzuſtellen verſuchen.

Digitized by Google

Der Begriff des negativ Abſoluten und der negativen Philoſophie.

An

Herrn Dr. theol. Ch. H. Weiße

vom Herausgeber.

Indem ich nach manchen äußern Abhaltungen jetzt mich anſchicke, verehrter Freund, Ihre an mich gerichteten Sendſchreiben *) zu beantworten; erlauben Sie mir gleich zu Anfang eine allgemeine Erklärung darüber, in welchem Sinne ich dieſelben aufgefaßt habe, was mir daher auch bei deren Beantwortung der leitende Geſichtspunkt werden mußte. Trotz dem nämlich, daß Sie mir darin Ihre Philoſophie als eine der Form und dem Inhalte nach gegneriſche bezeichnen, und zugleich als die einzig wahre Fortſetzerin der durch Schelling und Hegel bisher geleiteten Spekulation der Gegenwart, — früher hatten Sie Sich, wenigſtens öffentlich, weit weniger ausſchließend über dieß Alles erklärt: — ſo kann ich dennoch, ohne im Geringſten darum unſern wahren, in Einem Punkte principiellen Gegenſatz zu verläugnen, in dieſem keinesweges nach meiner Denkweiſe die Elemente zu einer principiellen Gegnerſchaft auch unſerer Philoſophieen finden, deren Ziel und eigenthümliche Grundanſichten vielmehr, ſelbſt nach dem in vielen Zügen neuem Berichte, den Sie jetzt von der Ihrigen gegeben haben, weſentlich übereinſtimmen und ſo auch erkannt worden ſind von unſern Freunden, wie Gegnern. Will man nun beobachtet haben, daß auch ſonſt nahverwandte Parteien, wenn ſie

*) „Das philoſophiſche Problem der Gegenwart. Sendſchreiben an J. H. Fichte von Ch. H. Weiße". Leipzig 1842.

Digitized by Google

ſich von ihrem gemeinſchaftlichen Urſprunge abgelöst haben, deſto widerwilliger gegen einander erregt werden, je unweſentlicher Jedem die Zugeſtändniſſe ſcheinen, welche der Andere, ſonſt Einverſtandene, ihm zu machen hätte, und wenn wir in der That noch jüngſt die ärgſte Befehdung unter den philoſophiſchen Glaubensgenoſſen der Hegel'ſchen Mutterkirche haben ausbrechen ſehen: ſo liegt es nur an uns, dieß anders zu halten, weniger der gemeinſchaftlichen Mutter zu Liebe, welche gegen Einen von uns, vielleicht gegen uns Beide, ziemlich im Verhältniſſe einer Stiefmutter verblieben iſt, als um des hohen Vaters willen, zu welchem dauernd die Philoſophie zurückzuführen, wir Beide wohl als den Hauptzweck unſers wiſſenſchaftlichen Lebens betrachten, zum Geiſte einer gründlich durchgeführten theiſtiſchen Spekulation. In meinen Augen zum Mindeſten begründet dieß das entſcheidende Kriterium meines Einverſtändniſſes, und Sie werden mich in meinen wiſſenſchaftlichen Sympathieen und Antipathieen, hoffentlich bis an das Ende meiner Laufbahn, darin nur der Sache, nicht dem Namen folgend, mir getreu finden. Wenn nun aber ſelbſt aus dem engern Kreiſe der Hegel'ſchen Schule jetzt faſt alle auf Selbſtſtändigkeit des Denkens Anſpruch machende Glieder derſelben ſich jener entſcheidenden Erhebung in den Theismus entgegendrängen, wenn ich dieß nur als ein längſt erwartetes, weil in der Sache begründetes, darum jedoch nicht weniger freudiges, uns Alle verſöhnendes Ereigniß betrachten kann: wie ſollte ich Ihnen, dem mit uns Andern in jenem urſprünglichen Einverſtändniſſe Verbliebenen, nicht immer noch mich doppelt verbunden wiſſen?

Dazu kommt noch ein weiterer, halb ſonderbarer Umſtand, welcher vollends, auch nach ihrem äußern Erfolge, Ihre „Sendſchreiben" mir nicht gegneriſch erſcheinen läßt. Wenn Sie nämlich auch zu Anfang Ihrer Schrift gegen mich auszogen, gleich jenem altteſtamentlichen Seher des nachdrücklichſten Willens mir zu fluchen, ſo hat ſich doch Ihnen, gleich ihm, im weitern Verlaufe Ihr Fluch in Segen, wenigſtens in Beſtätigung des Weſentlichen verwandelt. Während Sie Anfangs, aus faktiſcher Unkenntniß meiner nähern Lehre über Dreieinigkeit, ewige und zeitliche Schöpfung

u. ſ. w., manche Punkte bei mir vermiſſen, die Ihnen (mit Recht) entſcheidend dünken zur wahren Löſung „des ſpekulativen Problems der Gegenwart"; müſſen Sie am Schluſſe Ihrer Schrift, da Sie Sich unterdeß über den wirklichen Thatbeſtand jener Lehren genauer unterrichtet haben, dieſe Bedenken der Sache nach faſt ſämmtlich unbegründet finden (Achtzehntes Sendſchreiben S. 370—378); Ihr Buch, als Streitſchrift betrachtet, wie Sie Selbſt ſo redlich als ſcharfſichtig bemerken (S. 372), nimmt von hintenher ſeinen Anfang zurück, ſo daß ich, ſtatt alles Weitern, zur eigenen Rechtfertigung in dieſem Punkte blos auf Sie Selber verweiſen kann. Nur die Frage, der Zweifel bleibt Ihnen (S. 373), wie ich „nach der Geſammtſtellung meiner Philoſophie zu der philoſophiſchen Entwicklung der jüngſten Zeit", ſo nämlich, wie Sie dieſelbe gefaßt haben, — mit andern Worten, wie meine Philoſophie auf methodiſchem Wege, Ihren Anforderungen an dialektiſche Wiſſenſchaft gegenüber, jene Reſultate begründen könne. Dieß hoffe ich Ihnen jetzt zu zeigen, weniger blos, wie der nachfolgende Inhalt dieſer Abhandlung wohl darlegen wird, um eine perſönliche Angelegenheit auszufechten, als um einen für die ganze gegenwärtige Philoſophie wichtigen Punkt zu erörtern, in Betreff deſſen mein Gegenſatz zu Ihnen noch weit durchgreifender und auch für den Geſammtcharakter der gegenwärtigen Philoſophie entſcheidender iſt, als Sie, ſelbſt in Ihrer neueſten Schrift, es ahnen.

Sie erkennen ſogleich, daß ich Ihre Lehre vom negativ Abſoluten, Ihre Beſtimmung der Metaphyſik meine, als der Wiſſenſchaft von dieſem negativ Abſoluten, als einer ſelbſtſtändigen, allem Exiſtirenden, ja der Exiſtenz Gottes ſelber, als ihr abſolutes *prius*, vorausgehenden Formenwelt. — In weiterm Sinne freilich ſcheint dieſer Begriff in der nächſten Zeit der Philoſophie, wenn auch keine Rolle von durchgreifend umfaſſender Bedeutung, doch mindeſtens von vorübergehendem Einfluſſe ſpielen zu wollen. Nach übereinſtimmenden Berichten kommt auch im gegenwärtigen Schelling'ſchen Syſteme der wenigſtens analoge Begriff einer „negativen Philoſophie", als „reiner Vernunftwiſſenſchaft", vor, welche weiter Nichts, als

Digitized by Google

„den Begriff Gottes, oder **was** er ſei, nicht die Exiſtenz, oder **daß** er ſei“, zu erkennen vermag *). Sofern nun dieſe negative Wiſſenſchaft **Schelling's** lediglich die ewige Form des Abſoluten oder des Urwirklichen, im ausdrücklichen Gegenſatz zu ſeiner Realität oder „Exiſtenz“, in Betrachtung ziehen wollte, wie Ihre Metaphyſik deſſen auf das Beſtimmteſte geſtändig iſt; ſo würde ſchon vor allem Weitern daſſelbe Bedenken ihn treffen, wie Sie: daß dieſer ganze Gegenſatz von Begriff und Exiſtenz, von Form und Realität ein nur gemachter, das Produkt eines willkührlich abſtrahirenden, das an ſich Verbundene und der Wahrheit nach Untrennbare trennenden Denkens ſei, welches gleich in ſeinem Anfange daher von willkührlich geſtellten Problemen und Unterſcheidungen ausgeht, und, ſtatt objektiv ſich zu verhalten, ſubjektive und ungerechtfertigte Geſichtspunkte einmiſchen muß, ein Verhalten, welches abzuthun, **Schelling** und **Hegel** eben, ſollt' ich meinen, gekommen ſind, — wenn ſie, in dieſem Punkte gerade, nicht Prediger in der Wüſte geblieben wären für gar Viele, die es nicht zu bedürfen meinen!

Haben dieſe die Idee des Abſoluten, als vernunfturſprünglichen, ſchlechthin unabſtrahirbaren, zum Mittelpunkte der Philoſophie gemacht, Sie dann näher zum Gegenſtande und Inhalte der „Metaphyſik“ erhoben, worin ich Ihnen beiſtimme: ſo kann dieß unabſtrahirbar **Urwirkliche** ſchon darum keineswegs gedacht werden, als die Leerheit von Zahl- und Größenbeſtimmungen, von Kategorieen des Raum- und des Zeitbegriffs u. ſ. w., überhaupt als die leere, wiewohl unabſtrahirbare **Form** alles Wirklichen (obgleich ich zugebe, daß in jener von Ihnen ausgehobenen Unabſtrahirbarkeit ein Element der Abſolutheit für ſie liegt, welches ſie zu **nothwendigen Prädikaten des Abſoluten** macht), — weil nicht urſprünglich dieß, ſondern der ſchlechthin einfache Begriff des Urwirklichen, ohne jede weitere Beſtimmung und Unterſcheidung, in ihm enthalten iſt, weil **alle** Gegenſätze ſonſtigen Denkens und

*) J. **Frauenſtädt**: Schellings Vorleſungen in Berlin. Berlin 1842 S. 68. 69.

Beſtimmens in ihm (zur „Indifferenz") verſchwunden ſind, ſo vor Allem auch der höchſt vermittelte, auf der complicirteſten Reflexion beruhende Gegenſatz von Gehalt und Form. Jene allein iſt die urſprüngliche Evidenz, zu deren anerkenendem Bewußtſein jedes Denken genöthigt werden kann, weil es ſchon unmittelbar oder bewußtlos (wie die Erkenntnißlehre näher zeigt, welche nur darum der Metaphyſik vorangeht,) in jedem Akte des Begründens die ihm immanente Idee des Urgrundes (Urwirklichen) geltend macht.

Und dieſe Idee iſt es, — um ein durch Ihre ganze Schrift ſich hindurchziehendes Mißverſtändniß kürzlich abzuweiſen, — deren Bewußtſein, wie ſie bewußtlos urſprünglich allem Denken zu Grunde liegt, mir den Anfang der Metaphyſik ausmacht, keinesweges, wie Sie es ſich vorſtellen, ein durch Reflexion vorausgeſetztes und für abſolut gehaltenes Objekt, welches ſich unſchwer als blos endliches Produkt der Reflexion verrathen würde, — wie ich Ihr Form-Abſolutes allerdings als Geſchöpf einer von allem Concreten abſehenden Reflexion bezeichnen müßte. Hiermit aber, indem ich dieſe Idee des Abſoluten als die vernunfturſprüngliche gerade erweiſe, ſomit den Widerſpruch löſe — das Kreuz der bisherigen Philoſophie, — wie der wahrhaft objektive, ſomit unbegründbare Anfang derſelben als Anfang zu vermitteln, nicht wie ein unmittelbarer bloß vorauszuſetzen ſei, worin wenigſtens Schelling ſich genügen ließ: ſo glaube ich dadurch, zugleich der hiſtoriſchen Entwicklung treu bleibend, der Metaphyſik ihre wahre Stellung und ihren vollen, ungeſchmälerten Gehalt gelaſſen zu haben, wie ihn Spinoſa im erſten Buche ſeiner Ethik: de Deo, Schelling in Anfang ſeines Identitätsſyſtemes, Hegel im Beginne ſeiner Logik der Philoſophie vindicirten, welche insgeſammt jene Idee zu ihrem Inhalte machten: während ich aus gleichem Grunde in dem negativ Abſoluten Ihres Anfangs, dieſem Halb-Nichts, oder Halb-Etwas, welches „ein zwar Seiendes, aber Weſenloſes und Unwirkliches", ein „ſeiendes Nichtſein" iſt (ſo bezeichnen Sie ausdrücklich *) den Gegenſtand ihrer Metaphyſik), das Produkt

*) Metaphyſik S. 19. 20.

Digitized by Google

eines willkührlichen Denkens ſehe, welches Sie daher auch in der Einleitung zu Ihrer Metaphyſik und jetzt wieder mit äußerlichen Vorreden und hiſtoriſchen Reflexionen, als durch die bisherige Entwicklung der Metaphyſik erforderlich geworden, plauſibel zu machen für nöthig finden.

Indem nun die Idee des Abſoluten, als das ſchlechthin Unabſtrahirbare, zugleich daher auch auf dem Wege der Abſtraktion von allem concret Wirklichen gewonnen werden kann: ſo muß ich läugnen, daß bei Ihnen dieſe Abſtraktion durchgeführt worden ſei, indem Sie von dem concret Wirklichen nur zu den allgemeinen Formen deſſelben (den Kategorieen) als dem Abſoluten, nicht aber zum rein und ſchlechthin Wirklichen, als ſolchem, aufgeſtiegen ſind. Auch jene Beſtimmungen ſind daher, als nicht in der reinen Idee liegend, fallen zu laſſen. Somit läßt die Idee des Abſoluten, falls in ihre Urſprünglichkeit und Wahrheit zurückgegangen wird, auch noch die Unterſcheidung eines bloßen Formabſoluten in ſich verſchwinden, von welchem aus man erſt zur Negation dieſes Negativen, dem darum poſitiv Abſoluten zu gelangen hätte: — und wie zweckmäßig gewählt dieſer Weg auch ſcheine, um den Begriff des Poſitiven (wahrhaft Wirklichen) ſogleich in ſeiner ganzen Energie und Lebendigkeit zu faſſen, er iſt nur Sache der Wahl, nicht eines objektiven Verhaltens: — dieß gegen Sie. Aber eben ſo wenig läßt jene Idee die Sonderung zweier Wiſſenſchaften zu, deren eine nur das „Was“, den „Begriff Gottes“, die andere das „Daß“ deſſelben zu erkennen hätte, ſo gewiß ſie diejenige iſt, in der „ihr Begriff zugleich das Sein in ſich ſchließt“: — dieß gegen Schelling, ſofern nämlich ſeine eben angeführte Erklärung blos alſo, wie ſie vom Berichterſtatter aufgefaßt worden, zu verſtehen iſt, nicht, wie ich aus andern Gründen vermuthe, den ungleich tiefern Sinn hat, der auch für mich (wie ich annehmen muß, auch für Sie) in voller Gültigkeit beſteht: daß mit jener Idee des Urwirklichen noch keinesweges dasjenige erkannt ſei, was Gott eigentlich zu Gott macht, daß es mithin einer ganz andern Unterſuchung bedürfe, um zu beweiſen, „daß“ (ein ſolcher) Gott ſei, nicht blos ein Abſolutes.

Digitized by Google

Einer ſolchen negativen Philoſophie oder „reinen Vernunftwiſſenſchaft aber, die weiter Nichts vermöchte, als den Begriff Gottes erkennen, nicht die Exiſtenz", müßte ich eben die entſcheidenden Worte entgegenhalten, die der vorige Schelling ſchrieb, und die ihre volle Kraft auch über Sie erſtrecken: „Nach unſerer Anſicht iſt die Trennung in eine eigene Welt des Gedankens und in eine eigene der Wirklichkeit der Beweis, daß auch in der Gedankenwelt nicht Gott iſt geſetzt worden. Wenn (per impossibile) keine Natur für mich exiſtirte, und ich dächte Gott wahrhaft und mit lebendiger Klarheit: ſo müßte denſelben Augenblick ſich die wirkliche Welt mir erfüllen. — Ihr ſolltet ja philoſophiren, d. h. die Idee Gottes betrachten oder auch nur (wenn Ihr ſo meint) denken und Ihr ſolltet rein dieſe denken und Euch ganz davon erfüllen. So Ihr nun dieſes thut, wird Euch Gott unmittelbar real, als das allein Wirkliche, und Ihr werdet Euch nicht mehr nach einer andern Natur umſehen, da Ihr mit Gott und durch Gott" (in jener Idee Gottes) „bereits die vollendete Wirklichkeit habt".

Und ſo werdet Ihr, — ſetzen wir mit Beziehung auf den gegenwärtigen Fall hinzu, — auch nicht nöthig finden, falls Ihr nur jenen „Begriff Gottes, oder was Gott ſei", richtig und vollſtändig gedacht habt, in einer beſondern Wiſſenſchaft nachträglich erkennen zu wollen, „daß er ſei", weil vielmehr umgekehrt die Betrachtung, daß er wirklich, das Urwirkliche iſt, oder die im Denken derſelben zugleich als real ſich ankündigende Idee des Abſoluten („daß" ein Abſolutes ſei,) der erſte und Ausgangspunkt iſt; „was" er ſein möge, dagegen das Zweite, erſt aus dem Begriffe ſeiner unmittelbaren Wirklichkeit zu Vermittelnde, werden kann. So vermöchten wir in jenem ganzen Fundamentalgegenſatze zweier Philoſophieen kaum eine klar gefaßte, das Richtige treffende Unterſcheidung zu finden. Was Schelling in ihr zu beabſichtigen ſcheint, und was ſeine „poſitive" Philoſophie auch bezeichnend genug ausſpricht, daß Gott nicht nur das Nothwendige, nicht nicht ſein Könnende, das unvordenkliche Sein ſei, ſondern darin das von dieſem eigenen Sein freie, zugleich über ihm Seiende — dieſer

richtige und zur Begründung eines Theismus unſtreitig weſentliche Gedanke hat dennoch, wie mich dünkt, gar nichts zu thun mit jener ganz allgemeinen Unterſcheidung zwiſchen dem Begriffe und der Exiſtenz, welcher Gegenſatz, auch bei Gott geltend gemacht, ihn jedwedem endlich zufälligen Dinge gleichſetzen würde. —

„Wir gehen alſo“ — fährt Schelling ganz in dieſem Sinne fort — „mit der Idee der Naturphiloſophie nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, ſondern auch über die Erkenntniß überhaupt noch einen Schritt weiter hinaus bis zur Anſchauung in der Wirklichkeit und bis zum gänzlichen Zuſammenfallen der von uns erkannten Welt mit der Naturwelt. Nur in dem Punkte nämlich, wo das Ideale uns ſelbſt ganz auch das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden iſt, allein in dieſem Punkte liegt die letzte, höchſte Befriedigung und Verſöhnung der Erkenntniß.“ — „Dieſe Idee zuerſt ſetzt der Willkühr des Denkens, den Verirrungen der Abſtraktion das entſchiedene Ziel, die beſtimmte Schranke; denn ſie iſt der direkte Gegenſatz aller Abſtraktion und aller Syſteme, die aus dieſer hervorgehen“ *).

So giebt es, — in dieſen Satz ohne Zweifel darf ich das Ergebniß des frühern Schelling'ſchen Erkenntnißſtandpunktes zuſammenfaſſen, welchem nur um ſo nachdrücklicher in dieſem Betreff auch das Hegel'ſche Syſtem beitritt, — ſo giebt es in der (wahren) Philoſophie kein bloß aprioriſches Erkennen, wo, wie in der Mathematik **) u. ſ. w., die nothwendigen Bedingungen oder „Formen“ an ſich zufälliger Gegenſtände unterſucht werden. Ueberall hat ſie nur das Reale in ſeinem allgemeinen und nothwendigen Weſen zu erkennen, wie es aus dieſem Weſen (Inhalte) ſich ſeine ſpecifiſche „Form“, beſtimmte Erſcheinungsweiſe giebt. Me-

*) Man vergleiche: Schellings „Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zur Fichte'ſchen Lehre“, 1806 S. 16—19, und wie dieſer entſcheidende Gedanke, an welchen jetzt wieder zu erinnern uns immerhin Zeit ſcheint, in der übrigen Schrift weiter ausgeführt worden iſt.

**) Vgl. Ihre Metaphyſik S. 21 ff.

Digitized by Google

taphyſik daher, wenn eine ſolche vorhanden, iſt in keinem Sinne bloß negative oder Formwiſſenſchaft, weil ihr Inhalt, die gegenſatzloſe Idee des Abſoluten, auch in ſeinem erſten, abſtrakteſten Momente gefaßt, auch als Anfang ſeiner eigenen Dialektik mehr iſt, als „bloße Form", welche erſt ausgefüllt, „ſpecificirt" werden müßte, um nun Anſpruch auf Wirklichkeit zu erhalten. Auch hier muß ich den Gegenſatz von Form und Inhalt zur Bezeichnung des Unterſchiedes der abſtraktern oder der concreteren Kategorieen, nach denen die Idee des Abſoluten dialektiſch fortſchreitend beſtimmt wird, für einen ungeeigneten erklären.

Doch iſt nicht zu fürchten, daß Schelling, trotz jener wörtlich angeführten Beſtimmungen, bis zu dem Grade ſich ungetreu geworden ſei, um den ganzen Standpunkt ſeines Identitätsſyſtemes preiszugeben: ohnehin kann auch der neu erfundene Begriff einer negativen Philoſophie bei ihm nicht den Sinn haben, welchen Sie meinen, wenn Sie von einem negativ Abſoluten ſprechen; denn auch mit ſeiner negativen Philoſophie, wiewohl er ſie „reine" Vernunftwiſſenſchaft nennt (was ich auch in meinem Sinne geeignet finde, um die Wiſſenſchaft des urſprünglichen Vernunftinhaltes zu bezeichnen), bleibt er im Realen, ſofern er nach demſelben Berichterſtatter *) den Inhalt des Identitätsſyſtemes ſelbſt in den Umkreis der negativen Philoſophie zieht. Und zwar aus dem Grunde, weil es von allem Nichtwahrhaftſeienden, — welches darum, wiewohl es gegen ſein Niedriges als Subjektives ſich verhalte, doch ſeinerſeits wieder zum Objektiven geſchlagen werden muß (woraus die Potenzenreihe der Naturphiloſophie hervorgeht), — durch allmähliche Erhebung zum Begriffe desjenigen gelangt, welches das Ueberſeiende, das höchſte Weſen oder Gott, der Herr alles Seins und darum Geiſt iſt (S. 78).

Nach dieſen, dem Kenner des ganzen Schelling'ſchen Syſtemes in ihrem eigentlichen Sinne keineswegs zweifelhaften Angaben läßt ſich vielleicht beſtimmter deuten, was Schelling jetzt negative Philoſophie nennt, was poſitive in deren Unterſchiede. Der Ge-

*) Frauenſtädt a. a. O. S. 70. 71.

genſatz, auf welchem jener beruht, welcher zugleich jedoch als ein ſtets ſich vermittelnder gezeigt wird, iſt keinesweges der von Form und Inhalt, von einem „Negativen", das ſich durch ein „Poſitives" zu „ergänzen", zu „erfüllen" hätte, — oder in welcher Wendung man ſonſt dieſen mit einer unüberwindlichen Schiefheit behafteten Gedanken bezeichnen mag, der nur erweist, daß man gleich Anfangs den Begriff des Wirklichen nicht ganz und energiſch gedacht hatte: — es iſt der Gegenſatz des Objektiven und Subjektiven, eines Realen und in ihm ſich ſetzenden Ideellen, worin das Letztere ſtufen= oder potenzenweiſe immer „ſiegreicher" und adäquater Sich verwirklicht; — bis zuletzt klar wird, daß dieſem ganzen, zur Welt ſich verwirklichenden Proceſſe nur ein „überſeiendes" Princip, ein „Herr des Seins", als wahrer, anfangender Grund vorangehen kann; womit dann der poſitive Begriff des Abſoluten vermittelt wäre.

Urtheilte ich richtig mit dieſer Deutung, — durch welche auch die vielen bedenklichen Auslegungen abgeſchnitten werden, in deren Heraushebung ſich jetzt ſeine Gegner gefallen, — ſo würde Schelling in ſeiner negativen Philoſophie ganz etwas Analoges ausführen, wie von mir es beabſichtiget wird, wenn ich die Nöthigung erweiſe, vom Begriffe des Univerſums, des Abſoluten in ſeiner Weltwirklichkeit, zum Begriffe des abſoluten, an und für ſich ſeienden Geiſtes, deſſen ewiges Sein eben darum frei iſt von jenem unendlich endlichen Weltproceſſe, zum Abſoluten als Gott, aufzuſteigen. Wenn wir aber auch das Nähere dieſes Schelling'ſchen Ueber= oder Fortgangs aus dem Negativen in's Poſitive vorerſt dahingeſtellt ſein laſſen; ſo viel ſcheint ſich klar zu ergeben, daß er in keinem Sinne, wie bei Ihnen, als der Uebergang von einem Formabſoluten in ein Realabſolutes gedeutet werden könne, von welchem jenes das Erſte (prius) im (gerade dadurch) metaphyſiſchen Denken ſei, aus welchem das zu beweiſende posterius, das real Abſolute, als das Setzende und zugleich real Specificirende jener leeren Formenwelt, ſich ergeben ſoll.

Ich glaubte dieſen vorerſt hiſtoriſchen Punkt nicht übergeben zu dürfen, indem mir ſelber, wie wahrſcheinlich auch Ihnen, bei

Digitized by Google

dem erſten Bekanntwerden mit jener Schelling'ſchen Unterſcheidung und mit ſeinen allgemeinſten Erklärungen darüber der Parallelismus mit Ihrer Auffaſſungsweiſe ſogleich in die Augen fiel. Jedem Einſichtigen jedoch, der da weiß, worin die wahre Virtuoſität jenes ſeltenen Geiſtes beruht, mit urſprünglichem Tiefblick das Richtige aufzufaſſen und principiell es zu bezeichnen, muß der Vorgang und die Autorität von Schelling in ſolchen allgemeinen Geſichtspunkten von großem Gewichte ſein. Ich bekenne Ihnen, daß dieß mich veranlaßte, eine Sache, über die ich mit mir abgeſchloſſen zu haben meinte, nochmals durchzudenken; eben dieſe nähere Betrachtung, welche ich nun auch vor Ihren Augen vollzogen habe, zerſtreute jedoch, wie ich glaube auch für Sie, dieſe Meinung; und ſo wenig an ſich in den Verhandlungen zwiſchen uns von einem Berufen auf Namen und Antecedentien die Rede ſein kann; ſo glaube ich hier ſchon kürzlich gezeigt zu haben, — ich äußere dieß namentlich mit Bezug auf die Ausführungen in Ihren „Sendſchreiben", worin Sie Schelling's Standpunkt zu Sich herüberziehen, — daß in einem Streite zwiſchen unſern Anſichten das Gewicht der ſeinigen, ſei es der jetzigen oder der frühern, ſchwerlich auf Ihre Seite fallen würde!

Vielmehr müßte ſich Ihnen Selbſt, wenn Sie auch nur das Vorſtehende erwägen, das unabweisliche Zugeſtändniß aufdrängen, daß Ihre Auffaſſung der Metaphyſik, als einer lediglich formalen Wiſſenſchaft, wenn auch von der abſoluten Form, einen Abſprung enthalte gegen Alles, was die letzte philoſophiſche Epoche als gemeinſames Einverſtändniß ſich erworben hat; Sie ſuchen dadurch, wenn mir dieſer Ausdruck erlaubt iſt, einen veralteten Stil in die Philoſophie zurückzuführen, längſt beſeitigte Unterſcheidungen und Betrachtungen in ihr wieder geltend zu machen. Denn jenes in Ihrer Metaphyſik durchgeführte Auseinanderhalten der Form vom Realen, welches in jene erſt eintritt, als das in ihr ſich Specificirende und damit ſie Erfüllende, — was iſt eigentlich es Anderes, als der alte Kantiſche Gegenſatz von Raum- und Zeitanſchauung und von den Verſtandeskategorieen, als den „im Gemüthe bereitſtehenden Formen", den „Dingen an ſich" gegenüber,

welche, in jene eintretend, ſie „erfüllen" und ſo darin zur Erſcheinung kommen? Nur mit dem Unterſchiede, daß, was Kant „im Gemüthe" zuſammentreten läßt, um die Erkenntniß zu Stande zu bringen, Ihnen im Abſoluten vor ſich geht, um die Schöpfung zu conſtituiren. Nun bin ich zwar ſehr weit davon entfernt, zu wähnen (was Sie mit Recht als eine rohe Mißkennung Ihrer Anſichten mir vorwerfen könnten), daß es Ihnen bei dieſem Dualismus ſein definitives Bewenden haben ſolle: aber Sie beginnen doch von ihm, wie von einem zunächſt unzweifelhaften und unvermeidlichen Ausgangspunkte, um durch den Verlauf Ihrer Dialektik ihn aufzuheben und den einen Moment deſſelben als dem andern immanent aufzuweiſen: — eine überflüſſige Mühe, wie mir ſcheint, ſofern ſeit Fichte's und Schelling's fundamentaler Einſicht von dem ſchlechthin gegenſatzloſen Principe der wahren Philoſophie (Metaphyſik), und nach Hegel's durchgreifender Aufweiſung der Einſeitigkeit in ſeiner Wiſſenſchaft der Logik, einen jener Momente für ſich zu ſetzen, daran ohnehin gar kein Zweifel mehr ſein konnte. Wie freilich die Ihnen eigenthümliche Auffaſſung dieſer Hegel'ſchen Logik für Sie der Grund werden konnte, gerade jetzt einen ſolchen Beweis dennoch für nöthig zu finden, ja als den nächſten entſcheidenden Schritt über Hegel hinaus zu betrachten, werde ich nicht ermangeln, zu Ihren Gunſten geltend zu machen.

Auch kann nicht behauptet werden, — um über unſere Stellung vor dem Publikum ein Wort zu ſagen (vgl. „Problem der Gegenwart" S. 11—13), — daß ich erſt jetzt ſo mich äußere. Seitdem Sie mit Ihrer Metaphyſik hervorgetreten ſind, habe ich, wenn ich über dieſelbe mich zu erklären veranlaßt wurde, nie anders mich ausgeſprochen, und Sie finden in meiner Abhandlung über „neue Syſteme und alte Schule" (Zeitſchrift Bd. II. S. 253—267), wo ich unſere metaphyſiſchen Standpunkte gegen einander parallelіſire, ganz nur daſſelbe geſagt, was ich auch jetzt beſtätige, und verſtärkter beſtätigen muß nach dem Studium Ihres neueſten Werkes. Gegen die faktiſche Richtigkeit meiner dort gegebenen Auffaſſung haben Sie Selbſt Nichts zu erinnern gefunden.

Ihrer Metaphyſik eben verdanke ich es, mich mit deutlichem

Bewußtſein im entgegengeſetzten Principe befeſtigt zu haben, während ich geſtändig bin, daß auch mir vorher der Gedanke einer Ueberwindung des Princips der Nothwendigkeit und Allgemeinheit durch das der Individualität und Freiheit, auf welche es jederzeit mir ankam, mit dem allerdings nahe liegenden Gegenſatze einer leeren, aber an ſich nothwendigen, wie allgemeingültigen Form und eines frei in ihm ſich ſetzenden Realen zuſammengefloſſen ſei. Erſt der Verlauf meiner Ontologie hat mich davon gründlich befreit, welche in ihren letzten Theilen nicht ohne jenen Einfluß Ihrer unterdeß erſchienenen Metaphyſik geſchrieben iſt. Warum der dadurch in mir befeſtigte Gegenſatz zu Ihnen nicht damals, oder ſpäterhin, in eine offenkundige und augenfällige Polemik ausbrach — was Sie als einen Mangel an Aufrichtigkeit mir zu verübeln, und daraus Nachtheile für Ihr wiſſenſchaftliches Verhältniß zum Publikum zu beſorgen ſcheinen (a. a. O. S. 12): — dafür möge ich nun auch öffentlich Entſchuldigung finden in meiner ſchon dargelegten Denkweiſe, nur den direkt bekämpfen zu wollen, aus deſſen Lehre ich lebenzerſtörende Irrthümer folgen ſehe, jedem Andern aber, zumal dem im Ziele mir Verwandten, allen Raum neben mir zu laſſen, welchen anzuſprechen er auch ohne Kampf ohnehin ein Recht hat. Wollen Sie es alſo auch jetzt nicht als ein Zeichen wiſſenſchaftlicher Verſtocktheit anſehen, wenn mir der ganze Gegenſtand unſeres Streites noch immer nicht von erſter Bedeutung erſcheinen will: ich finde im eigentlichen „ſpekulativen Probleme der Gegenwart“ wichtigere Fragen, auf welche ich aufrichtig bedauere, durch dieſe Zwiſchenpolemik verhindert, nicht unmittelbar eingehen zu können. Möge daher eine kürzere Erwägung unſerer nächſten Angelegenheit genügen (um auf Alles einzugehen, müßte ich Ihrem Werke ein ebenſo umfangreiches entgegenſtellen), und erlauben Sie mir zugleich, Alles von gemeinſamerem Intereſſe und allgemeinerer Belehrung hereinzuziehen, was an meinem Wege liegt. Dieſer gebotenen Kürze wegen werde ich mich aber auch ſchärfer hier und da ausdrücken müſſen, als ein länger umſchreibender Vortrag es nöthig gehabt hätte, worin Ihre und des Leſers Gunſt nur

Digitized by Google

die freie Sprache der Sache und einer befeſtigten Ueberzeugung ſehen wolle.

Der eigentliche Grund für Sie, zu einer, wie ich zeigte, ſo anomalen Begriffsbeſtimmung der Metaphyſik abzulenken, iſt, nach Ihrem eigenen Zeugniſſe, Ihre Auffaſſung der Hegel'ſchen Logik. In demſelben Zuſammenhange, wo Sie den Grundfehler meiner Darſtellung und Kritik des Hegel'ſchen Syſtemes in meiner Unkenntniß des negativ, des logiſch Abſoluten finden (S. 118. 119), — daß ich hiſtoriſch wenigſtens an Ihrer Metaphyſik es kennen gelernt haben müſſe, werden Sie nach dem Vorigen mir zugeſtehen wollen, — erklären Sie, ſeine große Bedeutung gerade darein zu ſetzen, daß es dieß Negative, die Kategorieen, als das Nothwendige, Nichtnichtzudenkende erkannt, und dieß als das Abſolute ausgeſprochen habe. Dieß aber ſei nur das prius, die negative Bedingung alles wahrhaft Seienden, deſſen Weſen vielmehr darin beſtehe, das Freie zu ſein, d. h. „das aus der ihm innewohnenden Vorausſetzung eines negativen prius, eines ſchlechthin Nothwendigen, nicht nicht zu Denkenden, ſich ſelbſt zum Daſein Beſtimmende". So ſei Hegel's Syſtem Ihnen Veranlaſſung geworden, von hier aus den weitern Schritt zu thun, theils zum ſcharfgefaßten Begriffe dieſes prius, der nur an ſeinem Gegenſatze erkannt werden könne, Hegel'n ſelbſt daher habe verborgen bleiben müſſen, welcher überall nur das Eine Glied, das Negative, gekannt habe; — theils zum Begriffe deſſen zu gelangen, was nicht das prius ſei, des Freien, welches eben dadurch als „Negation dieſes Negativen, Herabſetzung der Kategorieen zur Negativität eines blos das Seiende Bedingenden" zu faſſen iſt (S. 119–21. 125).

Deßhalb aber ſei es gekommen, daß Hegel, die Kategorieen als das wahrhafte und ganze Abſolute ſetzend, mit ſeiner geſammten Philoſophie unwillkührlich und ohne deſſen bewußt zu ſein, habe im Negativen verbleiben müſſen. Das Abſolute beſtimme er zwar als die „abſolute Idee"; dieſe ſei ihm jedoch ſelbſt kein Anderes, denn nur „das ausdrückliche Geſetztſein der Totalität der Kategorieen, als einer Totalität" (S. 126). Deßhalb ſei es völ-

lige Mißkennung des wahren Sinnes, in welchem das Hegel'ſche Abſolute genommen werden müſſe, wenn man, wie ich gethan, es als Realprincip der Dinge unter der Kategorie des Weltgeiſtes denke, und namentlich ein reales Subſtrat, ein „Urſubjekt" u. dgl. jener an und für ſich leeren Hegel'ſchen Totalität der Kategorieen unterlegen wolle. Wie es denn ſonſt geſchehen ſein könne, daß Hegel am Schluſſe ſeiner Logik nicht wenigſtens habe durchblicken laſſen, daß es ihm um Aufſtellung eines ſolchen realen Princips oder Subjektes zu thun ſei (S. 117—119)? — Aber eben dieß hat er ja gethan, ſo ausdrücklich, als Sie wollen, vielfach und in verſchiedenen Wendungen, von der allein ſchon entſcheidenden Beſtimmung an (Encyklopädie 3te Aufl. §. 214. 15), daß die Idee, in der „gedoppelten Bewegung, ſich ewig in die Differenz des Gegenſatzes von Subjektivem und Objektivem (der Seele und des Leibes) zu unterſcheiden, dieſen" (offenbar doch realen, Welt-) „Gegenſatz aber in die eigene, nicht abſtrakte, ſondern die unterſchiedenen Momente in ſich ſcheinen laſſende Identität aufzuheben" (S. 205), — „nur inſofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geiſt iſt", — „das ewige Anſchauen ihrer ſelbſt im Andern", — ſomit zugleich die über alles Objektive, Geſetzte (jeden realen Weltgegenſatz) „unendlich übergreifende Subjektivität" genannt wird: — bis zu den an das eben Erwähnte ſich anſchließenden Beſtimmungen im Schluſſe der Logik, deren ſämmtliche in den verſchiedenen Bearbeitungen und Ausgaben derſelben vorkommende Wendungen meine Kritik des Hegel'ſchen Syſtemes vorgeführt und einer ſorgfältigen Auslegung unterworfen hat, und von denen ich hier nur an den Inhalt des §. 244. in der dritten Ausgabe der philoſophiſchen Encyklopädie erinnere, welche, ſo lakoniſch er gefaßt iſt, über den jetzt zwiſchen uns verhandelten Punkt mir gar keinen Zweifel zu laſſen ſcheint:

„Die Idee, welche für ſich iſt, nach dieſer Einheit mit ſich betrachtet, iſt Anſchauen und die anſchauende Idee Natur. Als Anſchauen iſt aber die Idee in einſeitiger Beſtimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äußerliche Reflexion geſetzt.

Die abſolute Freiheit der Idee aber iſt, daß ſie nicht blos in's Leben übergeht, noch als endliches Erkennen daſſelbe in ſich ſcheinen läßt" (Beides waren eben die letzten Beſtimmungen, welche die Logik an der Idee §. 216. ff. §. 223 ff. aufgezeigt hatte), „ſondern in der abſoluten Wahrheit ihrer ſelbſt" (oder mit andern, beſtimmteren Worten: da ſie zufolge des Bisherigen als die abſolute Wahrheit, als Einheit jenes Gegenſatzes, ſich erwieſen hat) „ſich entſchließt, das Moment ihrer Beſonderheit" (die „Form des Andersſeins", wie es ſpäter §. 247. heißt), „die unmittelbare Idee als ihren Wiederſchein, — Sich, als Natur, — frei aus ſich zu entlaſſen".

Hiermit iſt das Doppelte gelehrt: Einmal iſt die abſolute Idee, als weſentlich „Proceß" (§. 215.), in ihrer Unmittelbarkeit das Leben (§. 216.): ſie tritt in ihre eigenen, dadurch „leiblich" gewordenen Gegenſätze auseinander. Aber dieſer Leib kann keine andern Unterſchiede, als die idealen, die Begriffsbeſtimmungen an ſich enthalten: er iſt nur jene Unmittelbarkeit, Entäußerung des Begriffes. Hiermit muß jedoch der Unmittelbarkeit der Idee, als dem Leben, das Fürſichſein der Idee, das Erkennen gegenübertreten (§. 223.), welches in dem hier angezogenen §. 244. mit den Worten: „endliches Erkennen" bezeichnet wird, ſofern es ſein reales Gegenbild nur im endlichen Geiſte des Menſchen findet, während an dieſer Stelle ihm der abſolute Erkenntnißakt, zugleich der Selbſtſchöpfungsakt der Idee, ſich in das „Andersſein einer Natur frei zu entlaſſen", entgegengeſetzt wird. Und ſo iſt klar, wie die Idee in jenen beiden Beſtimmungen, des ſich verleiblichenden Lebens und des endlichen Erkennens, zwar noch nicht als die Selbſtaufhebung des Gegenſatzes, als Höchſtes, ſchöpferiſch Abſolutes gedacht werde, unbeſtreitbar jedoch als das in jenem Gegenſatze eines (Welt-)Lebens und eines endlichen Erkennens real Sichverwirklichende, als dasjenige, welches ſeine Wirklichkeit ebenſo ſehr in dem unmittelbaren Daſein einer Natur (als der „Verleiblichung" der Momente der Idee), wie eines endlichen Geiſtes hat. In keinem Sinne aber duldet dieſer Zuſammenhang, die Idee auf dieſer Stufe blos als

Digitized by Google

die leere, das Reale ausdrücklich außer ſich habende Kategorie des Lebens und des endlichen Erkennens zu faſſen. Den Accent legt Hegel hier ſo wenig, wie irgendwo, auf die endliche Formbeſtimmung, die ſich in die abſolute aufzuheben hätte, ſondern auf den, noch dem Scheine und dem endlichen Denken angehörende Gegenſatz einer Natur und eines ſie erkennenden Geiſtes (welcher Gegenſatz doch nur als realer, im Univerſum verwirklichter gefaßt werden kann), der ſich in die Einheit und Wahrheit der (eben damit) abſoluten Idee aufzuheben hat. (Vgl. §. 224. und 226. mit §. 236. 37.)

Sodann wird ſie „in ihrer Freiheit und abſoluten Wahrheit“ alſo beſtimmt, daß ſie (ſelbſtſchöpferiſch, in ideal-realer Selbſterkenntnißthat) ſich entſchließt, die im Schooße ihrer Idealität geſetzten Unterſchiede — frei — als Natur — aus ſich zu entlaſſen.

So wird ſie ſinnliches Univerſum, in deſſen Aeußerlichkeit die Begriffsbeſtimmungen den Schein eines gleichgültigen Beſtehens und der Vereinzelung gegen einander haben, und daher die Geſtalt der Nothwendigkeit und Zufälligkeit behalten (§. 247. 248. 250.). Aber das Moment der Idealität, das anſchauende Princip macht ſich auch in der Exiſtenz, welche die Idee als Natur hat, immer entſchiedener geltend; es macht den Stufengang derſelben aus: von dem Lichte an, dem Idealen der Natur, dem allgemeinen Selbſt der Materie (§. 275. 317. ff.), bis zu dem Lebensproceſſe hinauf, worin die Idee wenigſtens bis zur Senſibilität und zum dumpfen Selbſtgefühle eines organiſirten Individuums ſich geſteigert hat, woraus nun (§. 376.) „im Tode des Natürlichen“, im Abſtreifen dieſer ganzen Geſtalt des blos Natürlichen, die Nothwendigkeit ſich ergiebt, daß die Idee darüber hinweg zur an und für ſich ſeienden Idealität, zum Geiſte ſich vermittle.

Wie auch im Gebiete des Geiſtes die Idee ihre ſelbſtanſchauende Macht durchführe und zuletzt, ideal in Religion und Wiſſenſchaft, real in dem vernunftgemäßen Organismus des Staats, ſie vollende und ihr Genüge thue, iſt aus Hegel's verſchiedenen Darſtellungen der letzten Abſchnitte ſeines Syſtemes

Digitized by Google

bekannt genug, deren Schluß in der Encyklopädie (§. 572—77.) nur beſtätigend auf das Ende der Logik und zugleich ſo auf die hier (und ſchon früher) von mir gegebene Auslegung derſelben als die einzig mögliche zurückweist, welche das Hegel'ſche Syſtem mit ſich zuſammenſtimmen läßt.

Wie nun? Auch blos nach dieſem rhapſodiſchen Ueberblicke jener Lehre, der indeß allein ſchon zur Entſcheidung der gegenwärtigen Frage ausreicht, erſcheint es Ihnen noch immer ſo gewiß, daß man nur bei gänzlichem Verfehlen von Hegel's Sinne daran zweifeln könne, wie ihm ſein Abſolutes, ſeine abſolute Idee nichts Anderes geweſen ſei, als das abſolute Formalprincip, die „an ſich leere Totalität der Kategorieen", ausdrücklich ohne alle Spur und Möglichkeit, daß er ihnen ein Realprincip, etwas einem Urſubjekte Analoges habe unterlegen wollen („Problem der Gegenwart" S. 118. 19)? Oder wird nicht Ihnen Selbſt die andere Auslegung, die meinige, richtiger, natürlicher erſcheinen, daß das Abſolute unter der Kategorie des Weltgeiſtes (ausdrücklich des Geiſtes, nicht der Weltſeele) von ihm aufgefaßt und in ſeinem Syſteme durchgeführt worden ſei? Wollen Sie Sich endlich deſſen erinnern, was Hegel in ſeiner Religionsphiloſophie, namentlich in der Abhandlung über das Reich des Vaters, des Sohnes und des Geiſtes, in Betreff der Einheit des endlichen Geiſtes mit dem ewigen ſagt, wonach, in der gleichfalls „doppelten" Bewegung der Einen und allgemeinen Subſtanz, als geiſtiger, zum einzelnen Subjekte, ſo wie des letztern in jene zurück, was Eins und daſſelbe ſei (vgl. Encyklopädie der philoſ. Wiſſenſch. §. 554.), „das Beſtehen der Gemeine ihr fortdauerndes ewiges Werden iſt, welches ſich darauf gründet, daß der Geiſt (Gottes) dieß iſt, ſich ewig zu erkennen, ſich aufzuſchließen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewußtſeins und ſich aus dieſer Endlichkeit wieder zu ſammeln, indem in dem endlichen Bewußtſein das Wiſſen von ſeinem Weſen und ſo das göttliche Selbſtbewußtſein hervorgeht" (Relig.-Phil. II. S. 330. 2te Ausg.): ſo ergiebt ſich aus dieſer, wie aus den unzähligen analogen Aeußerungen in Hegel's Schriften über denſelben Punkt ſoviel unwiderſprechlich, daß jene „Eine

Digitized by Google

und allgemeine Subſtanz, als geiſtige", die da einzelne Geiſter unendlich hervortreibt, um ſich in ihnen ewig zu erkennen, nur als reale, ſelbſtſchöpferiſche Weltmacht gedacht werden könne, und Geiſt aus dem Grunde, weil ſie ſich aus ihrem Daſein als Natur zur Schöpfung endlicher Geiſter erhebt, in ihnen jedoch ferner zur Anſchauung ihrer ſelbſt gelangt. Was ſie aber am Ende iſt, iſt ihr Anfang und ihr Weſen. Will man jedoch dieſen Standpunkt unter einen allgemeinen Ausdruck bringen, ſo wüßte ich noch immer keinen bezeichnendern, als den, daß das Abſolute hier in der Kategorie des Weltgeiſtes gefaßt ſei.

Nun möchten Sie aber vielleicht an die ebenſo nachdrücklichen Aeußerungen Hegel's erinnern, daß Gott in ſeinem erſten Momente (dem „des Vaters"), „in ſeiner ewigen Idee an und für ſich, nur die abſtrakte Idee, noch im abſtrakten Elemente des Denkens, nicht des Begreifens ſei, weil er noch nicht mit dem Andersſein" (dem Momente „des Sohnes", des „concreten Unterſchiedes", der Welt) „behaftet ſei" (Relig.-Phil. II. S. 224—232). So bezeichne Hegel offenbar doch ſelbſt die „ewige Idee an und für ſich" als den nur abſtrakten, leeren, das Reale und Concrete außer ſich habenden Moment; und falls Sie noch beſtimmter an ſeinen frühern Ausſpruch erinnern wollten: daß die Logik Gott zu betrachten habe, wie er an ſich, vor Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes ſei, — welcher Begriff nun, wenn man, im Gegenſatze damit, ſich zugleich, wie Sie, zum Begriffe des Poſitiven, Freien erhoben habe, nur zum Gedanken eines negativen prius, formal Abſoluten, ſich niederſchlagen könne: — ſo ſchienen Sie wenigſtens auf entferntere Weiſe Ihrer Auslegung des Syſtemes unterſtützende Data verliehen zu haben.

Aber hieran gerade hoffe ich die principielle Unverträglichkeit Ihrer Deutung mit Allem, was auch in jenen Sätzen eigentlich hegeliſch iſt, Ihnen Selber annehmlich zu machen. Die ewige (bloß logiſche) Idee iſt an ſich die nur abſtrakte: — was bedeutet dieß dem Hegel'ſchen Syſteme? Gott, als Gegenſtand der Logik, ſomit betrachtet als das nur Allgemeine, d. h. noch ohne Beziehung zu den concreten Gegenſätzen der Natur und eines endlichen

Geiſtes, in deren Verwirklichung er daher ſeine eigentliche, einzige Exiſtenz hat, weil jene eben zugleich ſeine Selbſtverwirklichung iſt, — dieſe beiden Momente bezeichnet Hegel offenbar mit dem popularen Ausdrucke „vor“ der Erſchaffung und „nach“ derſelben, — was iſt er nach Hegel's eigenem Sinne in jenem Momente der Ewigkeit, Allgemeinheit oder Abſtraktion?

Auch darin iſt er ſchon Alles und ganz, was er in dem Momente der ausgewirkten Gegenſätze („nach“ der Erſchaffung) zu ſein vermöchte, dort nur durch logiſches Denken in jene Allgemeinheit erhoben, — weßwegen wir ſchon oben (Encykl. §. 236.) die abſolute Idee „als denkende, logiſche Idee“ bezeichnet finden, in welcher abſtrahirt wird von allem Concreten, während nichtsdeſtoweniger alles Concrete mitumfaßt iſt in dieſer, eben darum nicht blos „abſtrakten“, Allgemeinheit: alle Weltgegenſätze ſind in ihr ebenſo dem Denken gegenwärtig, als ſie dennoch nicht ausdrücklich in ihr gedacht werden. Deßhalb nennt Hegel die abſolute Idee in dieſer Hinſicht ebenſo die „an und für ſich ſeiende“ (die allgemeine Totalität), als er ſie hierin — überhaupt in der nur logiſchen Betrachtung — dennoch als noch die „abſtrakte“ zu bezeichnen berechtigt iſt, oder als „im abſtrakten Elemente des Denkens, nicht des Begreifens“ gefaßt.

Somit iſt Gott, in jener Reinheit gewußt, einerſeits Erzeugniß des nur logiſchen Denkens, aber keinesweges etwa im Sinne einer willkührlich menſchlichen Thätigkeit, ſondern Inhalt jener ewigen, ſich ſelbſt wiſſenden Vernunft (Encyklop. §. 577.), die da Gott ſelber iſt, als ewiger Geiſt, und welche, in der „Wiſſenſchaft“ auf ihren Gipfel gelangt, von hier aus zu ihrem Anfange zurückzublicken vermag. Andererſeits aber wird er, in dieſer Reinheit gewußt, auch in ſeiner ewigen, hüllenloſen Wahrheit erkannt, oder erkennt er ſich ſelbſt: — als das allgemeine, ideal-reale Princip, welches „in Natur und Geiſt ſich urtheilend, dieſe damit als ihre (der ſich wiſſenden Vernunft) Manifeſtationen beſtimmt“, worin „die ewige, an und für ſich ſeiende Idee ſich ewig als abſoluter Geiſt bethätigt, erzeugt, und genießt“ (§. 577.). Dieſe höchſte Beſtimmung Gottes iſt aber ganz

nur dieſelbe, die auch die Logik ſchon kannte, und als die Idee (§. 213. f.), ſomit als Einheit aller Weltgegenſätze, und als weſentlich Proceß, als abſolute Idee (§. 236.) und inſofern eben als unendlich mit ſich zuſammengehende Einheit des Subjektiven und Objektiven, als ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewigen Geiſt ſchon innerhalb ihres eigenen (logiſchen) Zuſammenhangs bezeichnen zu können meinte (Encykl. S. 205. 206. 3te Auflage).

Nirgends daher, auch in der Logik nicht, kann Hegel's Abſolutes auch auf das Entfernteſte als ein nur formales, negatives, das Reale außer ſich habendes gedeutet werden: in allen Theilen ſeines Syſtems und auf allen Stufen auch ſeiner logiſchen, eben darum immanenten Dialektik ſind, ebenſo, wie in Schelling's Syſtem, — wie, darf ich hinzuſetzen, in dem meinigen, — Form- und Realprincip untrennbar in einander; und nur dadurch wird der Unterſchied unter ihnen begründet:

Daß im Syſteme Schelling's, nach ſeiner urſprünglichen Geſtalt, jene in Eins Bildung, — nicht des Form- und Realprincips, — ſondern des Subjektiven und Objektiven, Idealen und Realen, bereits an den concreten Weltgegenſätzen aufgezeigt wird: das Ideale wird in die Hülle des Realen ſchon eingegangen aufgefaßt, und nur dadurch bewährt es die Uebermacht ſeiner Idealität (iſt überhaupt die Lehre Idealismus), daß es in jeder nachfolgenden Weltpotenz ausdrücklicher, ſich ſelbſt gemäßer, hervortritt; Schelling's Idealismus iſt lediglich Natur- — Weltphiloſophie geblieben: — weßhalb es bis jetzt meinem Verſtändniſſe Schwierigkeiten macht, einzuſehen, wie in der gegenwärtigen Lehre Schelling's jener Theil des Syſtemes bloß zur negativen Philoſophie geſchlagen werden könne: —

Daß Hegel, ſeinerſeits eine Logik voranſtellend, darin jenes Ideal-Reale in ſeiner hüllenloſen Reinheit faſſen, und eben dadurch den Grundcharakter der Vernunft in ihm erweiſen konnte, indem er die Kategorieen und Ideen, als das eigentlich Weltgeſtaltende, allem Realen Immanente, vor jeder concreten Weltbetrachtung darlegte. Das Reſultat der Logik iſt die Idee des Ab-

Digitized by Google

ſoluten, als des Univerſums, deſſen aber, als der daſeienden, aus dem eigenen Idealen ſich realiſirenden und überall ſich vergegenwärtigenden, genügenden, erreichenden Vernunft, was eine große, nicht mehr aufzugebende Wahrheit iſt. Dieß und kein anderes, iſt ſein Verdienſt und der Sinn ſeiner Lehre, worin ich wenigſtens ſeinen ſtrengſten Anhängern beiſtimmen und ſein Syſtem gegen jede andere Deutung, die ich nur für Mißdeutung halten könnte, ſchützen muß. Er hat dadurch theils den objektiven Idealismus Schelling's um einen wichtigen Schritt dem genähert, abſoluter Idealismus zu ſein, theils kann er ſich rühmen, die Beſtimmung des Abſoluten, als der Weltſeele, welche im Princip des Ideal-Realen an ſich eben auch enthalten iſt, eben dadurch mit Entſchiedenheit zu der des Weltgeiſtes fortgeführt zu haben. Der ordinäre Pantheismus einiger ältern Naturphiloſophen, wie der Fraktion ſeiner linken Seite, der empiriſtiſche und naturaliſtiſche Atheismus Feuerbach's ſollten von hier aus nicht mehr möglich ſein, wenn man Hegels Princip verſtanden.

Ermeſſen Sie aus Vorſtehendem, wieweit ich Ihrer Charakteriſtik des Hegel'ſchen Syſtemes („Problem d. G." S. 135—145) mich anſchließen kann, wieweit nicht, von welcher Sie Selbſt eingeſtehen, daß die Meiſten ſeiner Anhänger, ſogar die „treuen und zugleich wiſſenſchaftlichen" (S. 136 Note), fern davon ſeien, ſie in ihrer ganzen Strenge gelten zu laſſen oder wahr zu finden. Nimmermehr kann ich zugeben, ſo wenig, wie, allem Erwarten nach, auch jene es einräumen werden, daß der wahren Bezeichnung nach das Hegel'ſche Syſtem Akosmismus ſei: (in einer frühern, den Leipziger Blättern für litterariſche Unterhaltung einverleibten Anzeige von Hegel's Werken erinnere ich mich die Ihre eigentliche Meinung noch bezeichnendere, aber freilich noch paradoxere Aeußerung von Ihnen geleſen zu haben: der Grundfehler von Hegel's Logik liege darin, nihiliſtiſch zu ſein). Ebenſo wenig kann ich dem beiſtimmen, daß Hegel mit jenem bekannten, ſein Princip ebenſo von Spinoſa, wie von Schelling unterſcheidenden Satze: die Subſtanz ſei als das Subjekt zu beſtimmen — nur „die außerzeitliche, in ſich zurückkehrende Bewegung

des reinen Gedankens" in ihrer reinen Negation von Raum und Zeit gemeint habe, — nicht aber „den zeitlichen Proceß des Geiſteslebens, an welchen man freilich gemeinhin zunächſt zu denken pflegt, wenn von dem Hegel'ſchen Gottesbegriffe die Rede iſt" (S. 139. 140). Wozu dann, muß ich hier fragen, — wenn Hegel nicht ſo verſtanden ſein wollte, — ſchrieb er überhaupt nur ſeine Phänomenologie, die eben die Subſtanz alſo in den zeitlich univerſalen Geiſtesmächten der Welt zum Subjekt geworden nachweist? Ebenſo: wie konnte er jenem Werke dann einen ſolchen Schluß geben? Fürwahr Hegel hätte dann nicht nur hier nicht, ſondern eigentlich nie gewußt, was er wollte, und, im ſeltſamſten quid pro quo befangen, das Gegentheil von dem gethan, was ſeine eigentliche Abſicht war!

Doch genug über eine, wie mich dünkt, ſo klare, ſo zweifelloſe Sache, welche in's Licht zu ſetzen ich deßhalb nicht umgehen konnte, um in Ihren Augen mich nicht des Eigenſinnes ſchuldig zu machen, wenn ich erkläre, daß bei meinem beſten Willen, mich Ihnen zu nähern und belehren zu laſſen, ich für dießmal nur um ſo feſter bei meiner Auffaſſung des Hegel'ſchen Syſtemes beharren müſſe, ſammt Allem, was damit zuſammen- und davon abhängt, indem, wie Sie Selber richtig bemerkt haben (S. 118), unſere Differenz über dieſen Punkt auf das Innigſte zuſammenhängt mit den entgegengeſetzten metaphyſiſchen Standpunkten, welche jeder von uns zu jenem Syſteme hinzubringt. Was übrigens meine von Ihnen bekämpfte Darſtellung des Schelling'ſchen und Hegel'ſchen Syſtemes in der „Charakteriſtik" betrifft; ſo kann ich, nachdem das Princip, aus welchem ſie hervorgegangen, hier ſeine weitere Begründung erhalten hat, jetzt ſie im Einzelnen ihrer eigenen Rechtfertigung überlaſſen: ſie iſt eine genau quellenmäßige, und ſo mag ſie ſich ſelber richten — vertheidigen oder verurtheilen.

Nur über Eine Stelle geſtatten Sie mir noch eine höchſt nöthige Erklärung. Es iſt die, wo ich nach dem Abſchluſſe des kritiſchen Reſultats über das Hegel'ſche Syſtem zu Folgerungen über die zunächſt geforderte Weiterbildung der Philoſophie über-

gehe und daraus den Beweis geführt haben will, daß „unſere Metaphyſik die einzig rechtmäßige Fortſetzerin ſein möchte der durch Schelling und Hegel gegründeten philoſophiſchen Bildungsepoche" (S. 1041). Hierin haben Sie eine exkluſive Erklärung gegen Sich, ein — „Stabbrechen über das Ergebniß Ihrer Arbeiten" gefunden (Problem d. G. S. 13); dieß ſcheint Ihnen, äußerlich wenigſtens, die Veranlaſſung zum „Kampfe" gegen mich gegeben zu haben, zu einem Kampfe, in welchem es ſich nach Ihrem deutlichen Geſtändniſſe um Sein oder Nichtſein, um Leben und Tod, des Einen von uns Beiden handelt!

Wie wenig nach einer gewiſſen Seite hin ich exkluſiv bin, ſollte unter allen meinen philoſophiſchen Zeitgenoſſen Ihnen am Begründetſten und Ausdrücklichſten bekannt ſein. So wie es nach Ihrer Auffaſſung der Geſchichte der Philoſophie nur eine einzige ſtetige Linie ihres Fortſchritts geben ſoll, wie daher Sie Selber zufolge dieſer Auffaſſung es für völlig begründet halten, keinen Gleichberechtigten nach Hegel neben Sich zuzugeben: ſo hat mir daſſelbe Studium der philoſophiſchen Entwicklung ein entgegengeſetztes Reſultat gegeben, und eine abweichende Norm der Beurtheilung fremder Beſtrebungen. Gleichwie mir demzufolge, um nur von dem vorletzten Syſteme zu reden, über den Schelling'ſchen Standpunkt der vortreffliche, in ſeinen wahren Leiſtungen viel zu wenig erkannte und gewürdigte Denker, K. Chr. Fr. Krauſe, in ſeiner Art ebenſo ſyſtematiſch und berechtigt, dabei ebenſo ſelbſtſtändig und eigenthümlich, hinausgeſchritten iſt, als Hegel, und meiner Ueberzeugung nach ſogar in ſehr weſentlichen Punkten noch neben ihm in die Gegenwart hinausreicht; damit ich von andern, weniger ſyſtematiſchen Forſchern, wie Franz Bader, Schubert, Steffens, hier ſchweige *): — warum ſoll es in Bezug auf

*) Den Vorwurf, der mir von Sengler gemacht worden iſt, in meiner Schlußcharakteriſtik der gegenwärtigen Philoſophie nicht auch dieſer Leiſtungen und Beſtrebungen gedacht zu haben, müßte ich namentlich in Bezug auf den als Syſtematiker Bedeutendſten von ihnen, Krauſe, deſſen jedoch auch in andern auf die Zeitphiloſophie ſich be-

Hegel mit den gegenwärtigen Philoſophieen nicht ganz ebenſo ſich verhalten können, vorausgeſetzt nur, daß wirklich in ihnen über ſeine jeweilige Grund- und Weltanſicht hinausgeſchritten ſei? Um ſo ſicherer läßt ſich annehmen, daß auch von jetzt an der mächtiger gewordene Strom der Philoſophie in mehreren parallelen und ſich verſchlingenden Armen dahinfließen werde, als — auch ganz abgeſehen von den außerhalb Schelling's und Hegel's liegenden Bildungsanſätzen, wie ſie in Herbart, in Schleiermacher liegen, ſelbſt in der Hinneigung zu einem geiſtreichen, von ſpekulativen Ideen befruchteten Empirismus, der bei ſo vielen tüchtigen Specialforſchern faſt in jedem Gebiete der Philoſophie ſich geltend macht, — als durch Hegel ſelbſt, richtig verſtanden, das doppelt wichtige Bildungselement in die Philoſophie gekommen ſein ſollte, einmal: daß jedes Gegenſätzliche dialektiſch iſt, d. h. irgendwo in einer höhern Vermittlung verbunden ſein müſſe, als Gegenſätzliches vorerſt daher ſeine Berechtigung habe; — ſodann, daß man bei dem größern Stil und bei den umfaſſendern Syſtementwürfen, welche von ihm aus in die Philoſophie eingeführt ſind, an dem dadurch geforderten Ueberblicke des Ganzen die Lücken, Unbeſtimmtheiten, Mängel, Unfertigkeiten, welche bei ihm und nach ihm in jedem Theile der Philoſophie zurückgeblieben ſind, nur um ſo ſichtbarer in die Augen fallen. Jetzt gerade, wenn je, iſt ſorgfältigſte Ausbildung des Einzelnen, monographiſche Behandlung einzelner Gebiete innerhalb eines wenigſtens allgemeinen Einverſtändniſſes über das Ganze des Syſtems, damit Achten auf

ziehenden Werken faſt nirgends gedacht wird, nur gerecht finden, wenn mir dabei nicht zur Entſchuldigung dienen könnte, daß man mit der umgearbeiteten zweiten Auflage eines Werkes ſich überhaupt innerhalb der Gränzen der erſten zu halten pflegt, während jener Männer in meinen andern kritiſchen Schriften mehr oder minder ausführlich gedacht iſt. Die ſchuldige Anerkennung für die Krauſe'ſche Philoſophie jedoch glaubte ich beſſer durch das Organ der gegenwärtigen Zeitſchrift fördern zu können, für welche ich von einem Schüler dieſes Philoſophen das Verſprechen einer Darſtellung derſelben erhielt, welches bisher jedoch unerfüllt geblieben iſt.

Digitized by Google

verwandte, ergänzende Beſtrebungen nothwendig, um aus den bisherigen tumultuariſchen Anfängen zu einer gediegenen Ausbildung der Philoſophie bei größerer Reife und Weite ihrer Unterſuchungen zu kommen, und ich ſpreche nicht zum erſten Male meine Ueberzeugung aus, daß die Philoſophie von nun an nicht mehr in der Form einzelner herrſchender Syſteme, im Sichverdrängen und Uebereinanderſtürzen wechſelnder philoſophiſcher Dynaſtieen werde fortſchreiten können, überhaupt im Geltenwollen verhärteter Einſeitigkeiten, was bisher nur für ſie Zeugniß geweſen iſt, Anſätze und Bruchſtücke zur objektiven Wiſſenſchaft, nicht aber die Wiſſenſchaft gegeben zu haben. Sie Selbſt aber, und Jeder, der es jetzt noch auf eine ſolche Alleinphiloſophie abgeſehen hat, indem er ſo, um folgerichtig zu bleiben, von Keinem neben ihm ein Bildungselement aufnehmen darf, ſchnitte ſich eben dadurch das wichtigſte Mittel ab, Einwirkung zu empfangen, wie zurückzugeben, — wenn nicht, wie bei Ihnen, der Sinn der Gründlichkeit und Unparteilichkeit mit glücklicher Inkonſequenz die Starrheit der abſtrahirten Maxime überwände!

Wenn Sie daher meine oben angeführten Worte nur nicht mit dem von Ihnen Selbſt hineingetragenen Vorurtheil geleſen hätten, ſo würden Sie gefunden haben, was ohnehin die ganze letzte Partie meines Buches außer Zweifel ſtellt, daß ſie nicht gegen Sie gerichtet ſind, ſondern Sie mit in ſich ſchließen nicht nur können, vielmehr ſollen: — und nicht Sie allein, oder die näher mit uns verbundenen Forſcher, ſondern ebenſo ſachgemäß auch Manche der eigentlichen Anhänger der Hegel'ſchen Schule, wie Göſchel, Erdmann, Gabler, Roſenkranz, Hanne, — ſelbſt Vatke wäre hier zu nennen, wenn man ſich des Gottesbegriffs erinnert, welchen er ſeinem Werke: „die menſchliche Freiheit“ überall zu Grunde legt, gleichviel hier, ob als bloße Vorausſetzung oder auf ſelbſtſtändige metaphyſiſche Entwicklung des Hegel'ſchen Princips geſtützt. Alle dieſe Denker, ſofern ſie mit mehr oder minder beſtimmter Klarheit, mit größerer oder geringerer ſyſtematiſcher Ausbildung zur Einſicht fortgehen, daß der (Hegel'ſche) Begriff des abſoluten Geiſtes nur im Begriffe des concreten

Theismus ſeine Wahrheit und ſeinen Abſchluß finde (concreter darum von mir genannt, weil er das pantheiſtiſche Princip nicht mehr, wie der abſtrakte Theismus, ſich gegenüber, ſondern in ſich aufgehoben trägt): — alle dieſe kann ich nur als Einverſtandene mir denken, gleichviel übrigens, wie ſie die Ausbildung der einzelnen Theile des Syſtemes zu Differenzen von mir nöthigen würde. Als Gegner, Ausgeſchloſſene, galten mir nur, ebenſo ſachgemäß, wie ich glaube, und im dortigen Zuſammenhange begründet, durch welchen ſich eine fortlaufende Polemik gegen ſie dahinzieht, die linker Seits Stehenden, welche eigentlicher noch die linksum Rückläufigen zu nennen wären, weil ſie, wie ich dort zeige, „den Keim des nothwendigen Fortſchritts im Hegel'ſchen Principe ertödten und zum Stillſtande bringen wollen.“

Dennoch muß ich der Polemik dieſer Männer gegen die neu theiſtiſche Philoſophie unter einem gewiſſen Geſichtspunkte beitreten, — ſo lange, bis wir den allgemeineren Grund zu derſelben mit völligem Bewußtſein abgethan haben, — und hierhinein, wenn ich richtig ſehe, fällt auch unſere eigene wahre Differenz in Behandlung der ſpekulativ theologiſchen Probleme. Sie ſtellen nämlich jenem vermittelnden Theismus mit Recht entgegen, daß, wenn er ſo Wiſſen und Glauben vermitteln, verſöhnen wolle, dieß doch nicht dadurch geſchehen könne, indem er, in Folge ſeiner Vermittlung des Glaubens durch das Wiſſen, zum Inhalte des Glaubens lediglich alſo zurückkehre, daß er ihm derſelbe bleibe, wie er geweſen, indem er ihn in ſeiner jeweiligen Beſchaffenheit blos beſtätigen laſſe durch das Wiſſen. Dieß wäre nur eine trügeriſche Vermittlung, und alſo bliebe das (vermeintliche) Wiſſen immer ein unfreies, weil vom überlieferten Glaubensinhalte abhängiges. Denn wie hoch man auch ſonſt dieſen Inhalt anſchlagen möge, als einen durch ſeine ethiſche Tiefe vom ganzen, ungetheilten Menſchen beſtätigten: in den ſpekulativ theologiſchen Fragen reicht dieß Kriterium zu ſeiner Beglaubigung nicht aus, und das wahre, weil freie und geſunde Verhältniß des Denkens zu ihm in dieſer Beziehung kann immer nur dieß ſein, völlig unbekümmert um ihn und auf andere Prämiſſen geſtützt, ſein Gedankenwerk aufzubauen. Findet ſich

Digitized by Google

nachher eine Analogie zwiſchen dieſem und jenem, welche jedoch der Univerſalität des erſtern keinen Eintrag thun wird: ſo kann man dieß ſehr beachtenswerth finden und dem Grunde ſolcher Uebereinſtimmung weiter nachforſchen; aber der ſpekulative Inhalt iſt auf dem freien Boden des Denkens erwachſen, nicht ein gemiſchtes Produkt jener heterogenen Ingredienzien. Daher nun der Spott jener über eine „chriſtliche Philoſophie", welche ſie gar nicht mit Unrecht einer ſolchen Abhängigkeit von einem nur überkommenen Inhalte beſchuldigen. Und in der That, wenn ich meine ſpekulative Theologie einer ſolchen befremdlichen Miſchung ſchuldig wüßte; mir würde der Muth fehlen, nur der eigenen Ueberzeugung zu trauen, die dann ja ſich ändern könnte, da nichts gemeingültig Objektives ihr zu Grunde liegt: vielweniger könnte die Zuverſicht in mir aufkommen, ſie gegen jedermänniglich zu vertheidigen, und das feſte Bewußtſein, daß ſie in der weſentlichen Hauptſache unüberwindlich iſt!

Der Grund von dieſem Allen iſt der einfachſte: die Prämiſſe, auf welche geſtützt die ſpekulativ theologiſche Dialektik bei mir verläuft, iſt die univerſale Weltthatſache, der Begriff des Univerſum. Dieſen Begriff nach ſeinen Hauptbeſtimmungen zu erſchöpfen iſt Aufgabe der Ontologie: auf ſein ungeheures Gewicht hin gründet ſich der Begriff Gottes, und alle Beſtimmungen deſſelben haben in jenem ihren Beleg. Hier kann keine Folgerung zu kühn ſein, ſo lange der Antrieb zu ihr in den objektiven Thatſachen liegt, die mit dem nothwendigen Begriffe des Univerſum ſelber eins und daſſelbe ſind. Sofern nun jener Inhalt mit den chriſtlichen Beſtimmungen zuſammentrifft, — was für ſeine Wahrheit, wie ſeine Begründung oder Anknüpfung ganz gleichgültig iſt, — können dieſe doch nur univerſale Bedeutung und einen allgemeingültig realen Sinn haben; ebenſo kann derſelbe nur dieſen dem dogmatiſch überlieferten Gehalte ausdrücken, nicht aber umgekehrt von ihm ſich den eigenen Sinn beſtimmen laſſen.

Dieß trennt nun principiell die Methode unſeres Philoſophirens, mögen wir auch in den Ergebniſſen uns nähern oder einverſtehen. Sie nämlich ſchneiden Sich durch den ſchon beleuchteten negativen

Digitized by Google

Begriff der Metaphyſik für Ihr Gotterkennen jede ſolche univerſale und zugleich reale Grundlage, jeden ſolchen Ausgangspunkt im Wirklichen ab. Ihre Metaphyſik ſchließt in der Kategorie der Freiheit, als der höchſten, und in der daraus hervorgehenden nothwendigen Forderung eines Realen ebenſowohl abſoluter als endlicher Seits, welches ſich, eben als das Freie, als das Mehr, denn jene Welt der Kategorieen, in ihnen ſpecificirt. So beſtimmen Sie in jener Beziehung, nach einem mit dem kosmologiſchen analogen Beweiſe, Gott zwar als das jene Kategorieenwelt ewig denkende und in ihr ſich unendlich ſpecificirende Urweſen. Aber dieſer Gottesbegriff, ſetzen Sie hinzu — durchaus folgerichtig nach dem einmal gewählten Zuſammenhange — „iſt noch ein leerer und abſtrakter; er ſchließt die Möglichkeit von Eigenſchaften nicht aus, die mit den Eigenſchaften des wahren Gottes unverträglich, ja direkt ihnen entgegengeſetzt ſind" *); — an andern Stellen heißt es damit übereinſtimmend: die auch einem böſen Weſen zukommen könnten. Ueberhaupt ſei, ſagen Sie anderswo (Problem d. Gegenw. S. 138. 140), der Begriff Gottes oder vielmehr des Abſoluten hier mit Hegel nur unter der Idee der Wahrheit gefaßt. Das abſolut Wahre, weil ſchlechthin nicht nicht zu Denkende, ſeien aber die Kategorieen und nur dieſe, — und dieſelben daher in dieſer Beziehung recht eigentlich das Abſolute. — Aber ſollten Sie auch in dieſem Begriffe des Wahren nicht Selber die Willkührlichkeit der Abſtraktion inne werden, mit der Sie in ihm nur das Form-Allgemeine anerkennen, — wenn Sie Sich auch nur der hiſtoriſchen Stellung erinnern wollen, die ſchon ſeit Platon und Ariſtoteles die Idee des Guten in der Spekulation erhalten hat, — nicht das weſentlich Allgemeine jeden Dinges, worin es ſeine eigene Vollendung, ſeinen eigenen „Zweck" erreicht, und das ſomit zugleich auch das Gute, das in ihm Gute iſt: — wonach alſo eine ſolchergeſtalt in allen Specifikationen der Kategorieen das Wahre, welches zugleich das Gute iſt, ſetzende Gottheit auch nicht mehr unter Prädikaten gedacht werden kann, welche mit dem Be-

*) Metaphyſik, S. 559—563.

griffe des wahren, — (guten) — Gottes unverträglich ſind? Auch hier ſcheint mir das Abſehen vom Wirklichen und ſeinem univerſalen Zeugniſſe des Ineinanderſeins jener beiden Beſtimmungen nur ein beliebiges, nicht in der Nothwendigkeit der Sache gegründetes: der Gegenſatz von Wahrem und Gutem, wie der von Form- und Real-Abſolutem, wird im Begriffe beider nicht gefunden; er wird gemacht, — um ihn dann nach einem Umwege wieder aufheben zu können.

Zur Dreieinigkeit ferner, von der Metaphyſik aus betrachtet, bleibt Ihnen keine andere Prämiſſe, als die: daß, „da alles reale Daſein in einem Specificiren der leeren metaphyſiſchen Unendlichkeit beſteht, auch das Urwirkliche, d. h. der perſönliche Gott, ſich ſelbſt oder ſeine eigene Perſönlichkeit, zunächſt in quantitativer Form, durch eine Specifikation ſetzen muß, die als gleich ewig mit ſeinem Weſen zu ſetzen iſt" („die drei Grundfragen" in dieſer Zeitſchrift I. S. 200). „Dieſer Moment der Specifikation kann aber nicht die Einheit, als ſolche, ſein; dieſe nämlich würde mit der Abſtraktion des Begriffes ununterſcheidbar zuſammenfallen, und alſo gar keine wirkliche Specifikation geben. Es kann ebenſo wenig die Zweiheit ſein, da durch dieſe der abſolute Gegenſatz und Widerſpruch in das Urweſen geſetzt würde: es kann, wenn das Urweſen in ſich Eins und ungetheilt bleiben und dennoch einer unendlichen, qualitativen Vielheit und Mannigfaltigkeit als aus ihm zu erzeugend Raum geben ſoll, kein anderer, als die Dreiheit ſein" („über die Perſönlichkeit Gottes" ebendaſelbſt Bd. III. S. 358. 59. Vergl. Metaphyſik S. 303 ff. 313 ff. 561).

Aber wie weit ſind alle dieſe Beſtimmungen davon entfernt, — ein Punkt, den Sie Selber ſorgfältig in's Licht ſetzen, — auch nur den ſpekulativ theologiſchen Beſtimmungen der göttlichen Dreieinigkeit zu genügen, vielweniger den ſpeciellen des kirchlichen Dogma! Woher ſind dieſe nun zu ſchöpfen?

Endlich für den Begriff „des Selbſtbewußtſeins oder der freien Perſönlichkeit" Gottes kann von der Metaphyſik aus gleichfalls nur die ungenügende Prämiſſe erreicht werden: daß „vermöge der

Immanenz des formalen Princips" (des Gedankenſyſtems der Kategorieen) „im abſoluten Weſen, dieß Urweſen nothwendiger Weiſe die Geſtalt des Selbſtbewußtſeins, der freien Perſönlichkeit haben müſſe" (Zeitſchrift Bd. I. S. 114. Vgl. Metaphyſik S. 559. 60). Hier liegt die ganz plauſible und unverwerfliche Reflexion zu Grunde, daß ſich die Exiſtenz jener Totalität, jenes Gedankenſyſtems der Kategorieen in der Realwelt, wie in unſerm eigenen Denken, nur unter Vorausſetzung eines urſprünglichen Denkens im Urweſen völlig erklären laſſe. Dennoch entgeht Ihnen am Allermindeſten, wie wenig der Gedankengehalt einer ſolchen Reflexion genüge, wie wenig auch durch ausgeführtere Analyſe derſelben ſich hoffen laſſe, auf ihn den Begriff und Erweis der mit Gottes Subſtanz und Natur ſich durchdringenden Geiſtigkeit und Bewußtheit, oder vollends ſeiner „freien Perſönlichkeit" zu gründen.

So erneuert ſich um ſo dringender die Frage, welches Gegebene, welche Prämiſſe Sie dem für jenen Beweis nöthig werdenden dialektiſchen Proceſſe zu Grunde legen können, da Sie die Univerſalwirklichkeit hinweggeworfen haben, da ſie Ihnen metaphyſiſch in der Negativität der Kategorieenwelt verflüchtigt worden iſt?

Es bleibt Ihnen durchaus folgerichtig Nichts, als „die Glaubenserfahrung des Chriſtenthums" (Metaphyſik S. 563), und, — auf deſſen ſpekulative „Rechtfertigung" Sie in Ihrer letzten Schrift ganz unverholen ſich ſtützen und es zum Ausgangspunkte Ihrer eigenen Beweiſe machen, — das „kirchliche Dogma" in der weiteren philoſophiſchen Ausbildung, welche es beſonders bei Auguſtinus gefunden, die dann ferner in den Myſtikern, am Klarſten in Jacob Böhme, ein ergänzendes Ingredienz erhält, ſolchergeſtalt hinzufügt, was Ihnen an dem wahren philoſophiſchen Gottesbegriffe noch zu fehlen ſcheint, und dadurch Ihnen die eigentliche Grundlage wird, um Ihre eigene Lehre von der Trinität und der Schöpfung daran zu entwickeln *) und bis an ein Ziel

---

*) Ich vermuthe nicht, daß Sie mir die Pflicht auferlegen werden, obige Behauptung mit einzelnen Belegen aus Ihrer jüngſten Schrift zu erhärten. Jedem Leſer, Ihnen Selbſt, muß ſich die Bemerkung auf-

zu führen, wo erſt die Wahrheit und Objektivität Ihres Princips wenigſtens an dem Erfolge ſich zeigen könnte, wo nämlich aus der überempiriſchen „Aeonenwelt“ der Uebertritt in die wirkliche beginnt, und mit ihm die Frage, ob man ſie erklären könne aus jenen Principien! Bei dieſer bedeutungsvollen Stelle (S. 348) brechen Sie die Unterſuchung mit den nicht minder charakteriſtiſchen Worten ab, daß Sie „ihr Einhalt thun müßten, um Sich nicht der Verſuchung auszuſetzen, Ungewiſſes und unzureichend Erkanntes, mit Solchem, was Sie klar und beſtimmt erkannt zu haben glauben, zu vermengen“. Höchlich macht dieſe Zurückhaltung Ihrer wiſſenſchaftlichen Gewiſſenhaftigkeit Ehre; demungeachtet, iſt denn Etwas „klar und beſtimmt erkannt“, was nicht die Probe der Wirklichkeit beſtanden, hier, was nicht die Wirklichkeit erklärt, begriffen hätte?

Mag man daher auch Ihren aus den dogmatiſchen Beſtimmungen der Kirchenlehre herausgewickelten Philoſophemen an ſich einen bedeutenden Gehalt zugeſtehen, wie ich mit bereitwilligſter Anerkennung es thue; mag man darin außerdem noch, wie ich gleichfalls der Meinung bin, ein großes und ſelbſtſtändiges Verdienſt erblicken, daß Sie in dieſem Werke, wie ſonſt ſchon vielfach, auf die tiefe, auch ſpekulative Bedeutung der Offenbarungslehren hinweiſen: ſo tragen doch alle jene Beweisführungen, wie ingeniös und in ihrem Bereiche unbeſtreitbar ſie durchgeführt ſein mögen, für mich den unüberwindlichen Mangel an ſich, keine allgemeinen Vernunftbeweiſe zu ſein in jenem realen Sinne, daß das Univerſum ſelbſt, die Natur und der endliche Geiſt in ihren allgemeinen Grunderſcheinungen die Prämiſſen für Lehren gewor-

---

drängen, daß beſonders in der letzten Hälfte derſelben, wo Sie Ihre eigene Anſicht über die erwähnten Hauptbeſtimmungen der ſpekulativen Theologie darlegen, ſtatt einer objektiv gehaltenen, rein wiſſenſchaftlichen Beweisführung aus allgemeinen Gründen, wo Ein Princip in innerer Entfaltung alle ſeine Folgerungen darlegt, es immer neu wieder anſetzende und Neues aus jenem dogmatiſchen und hiſtoriſchen Vorrath aufnehmende Reflexionen ſind, durch die Ihre Unterſuchung von der Stelle gebracht wird!

den ſind und deren Garantie übernommen haben, welche, wenn objektiv begründet, eine völlig veränderte und um ein Weſentliches erweiterte Anſicht von dieſem Univerſum uns gewähren müßten. In jener Geſtalt jedoch können ſie eigentlich nur einer philoſophiſchen Auslegung chriſtlich religiöſer Vorſtellungen gleichgehalten werden, deren Autorität doch immer blos bittweiſe angeſprochen werden kann. Denn was haben dieſe an ſich mit metaphyſiſchen Principien, mit ſpekulativer Theologie zu thun? Auch Ihre mehrmals dafür geltend gemachte Bemerkung über den tiefen ſpekulativen Inſtinkt der chriſtlichen Orthodoxie möchte hier wenig frommen; denn ſelbſt daraus ergiebt ſich das Zugeſtändniß, daß aus ganz andern, ſchlechthin von ihr unabhängigen, univerſalen Erkenntnißquellen vorher ſchon ausgemacht ſei, was auch in göttlichen Dingen ſpekulativ als wahr anzuerkennen wäre. —

Für jetzt zur Kürze gedrängt, muß ich auf die Prüfung der neuen und eigenthümlichen Ideen verzichten, welche, wenn auch nur auf dem bezeichneten Wege gefunden, doch als an ſich höchſt bedeutungsvolle, Ihr neueſtes Werk uns gebracht hat: ich meine den Begriff der ewigen und der zeitlichen Schöpfung, der Aeonenwelt, und die mit deren Hülfe neu umgebildete Trinitätslehre. In dieſen erblicke ich die Gründe eines weſentlichen und tiefer führenden Einverſtändniſſes unſerer Weltanſichten, wenn auch unſere metaphyſiſchen Principien entgegengeſetzte, ja direkt ſich aufhebende, ſtets waren und wohl auch bleiben werden. Jenes erfreulichere Geſchäft möge einer andern Abhandlung überlaſſen werden, in welcher ich eben darum auch zu meiner wahren Erleichterung des hier herrſchenden polemiſchen Tones mich werde enthalten können. Und dieſe Ausgleichung zwiſchen uns im Ganzen unſerer Weltanſichten hatte ich beſtimmt im Auge, als ich Sie am Schluſſe eines früheren Sendſchreibens in dieſer Zeitſchrift (IV. S. 73) dringend einlud, Ihre Philoſophie in vollſtändiger Ausführung, in einer „Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften,“ uns vorzuführen. Es ſchien mir, — und noch bin ich dieſer Meinung, — das einzige Mittel, mit dem, wie ich nun einmal urtheilen muß, ſubjektiven und erkünſtelten Standpunkt Ihrer Metaphyſik zu ver-

Digitized by Google

ſöhnen, wenn Ihnen die Nachweiſung gelänge, welche großen und bisher noch nicht gewonnenen Ergebniſſe Sie auf Ihrem Umwege erbeutet haben. Außerdem überdachte ich noch, und bedenke es abermals, daß ein philoſophiſcher Genius, ein energiſcher, nicht ablaſſender Scharfſinn, wie die Ihrigen, beide in ſo ſeltenem Grade und ſo eigenthümlich, ſich nicht ſchlechthin täuſchen können in dem ſpekulativen Funde, den ſie gemacht und dem ſie vertrauen. Sie wiſſen, nicht wir, was ſie daraus machen können; wir haben es abzuwarten! In dieſem und in manchem andern Betracht möchte ich Sie mit Herbart vergleichen. Was er aus dem Fichte'ſchen Nachlaß aufnahm, war die ganz richtige Grundevidenz des Widerſpruchs im (abſtrakten, leeren) Ich; daraus faßte er allgemeiner ſeine Aufgabe der Metaphyſik, die Widerſprüche im Gegebenen aufzulöſen. Wie viel Scharfſinniges, Eigenthümliches, in begränztem Umkreiſe Wahres hat er aus jenen Anfängen entwickelt! Sie, ich weiß es, erkennen ſeine Reſultate nicht an: für mich haben ſie ihre Stelle in meiner Metaphyſik, und eine bleibende Bedeutung für die Zukunft. Gleicherweiſe haben Sie aus Hegel's dialektiſcher Behandlung der Kategorieen, deren jede zugleich „als eine metaphyſiſche Definition des Abſoluten oder Gottes angeſehen werden kann" (Hegel's Encykl. §. 85.), die ihr zu Grunde liegende Wahrheit ſchärfer herausgehoben, daß die innere Totalität dieſer Kategorieen (denn daß ſie nur ſo, als geſchloſſenes Syſtem, zu faſſen ſind, hat eben Hegel gezeigt) das ſchlechthin Unabſtrahirbare, nicht Hinwegzudenkende, ſchlechthin Erſte und Urſprüngliche, alſo Abſolute, im Denken, aber da ſie doch noch Nichts ſind, das negativ Abſolute ſei. Dieß iſt Ihre Evidenz, die ich nicht beſtreite, nur noch ein Anderes zugleich darin finde, welches Sie nicht ſowohl abläugnen, als nur ſpäterhin nachzubringen ſich vorbehalten, die Evidenz nämlich, daß jene unabſtrahirbaren Formen des Seins nicht ohne ein Seiendes, und durch ſein Sein geſetzt, alſo nur als die Grundprädikate und urſprünglichſten Selbſtbeſtimmungen deſſelben denkbar ſeien. Dadurch ergiebt ſich, was an Ihrer Metaphyſik durchaus wahr und evident, ſogleich aber in einen weitern Zuſammenhang aufzunehmen iſt,

Digitized by Google

(wie ich denn das Reſultat der Ihrigen, auch in einer ſogleich anzugebenden ſpeciellen Beziehung, in meiner Metaphyſik mitzubeſitzen glaube), und nur durch ſeine beſchränkte oder willführliche Faſſung mangelhaft wird. Aber dieſe Selbſtiſolirung vielleicht hat Sie vermocht, auf Grundbegriffe aufmerkſam zu werden, deren Einführung in die Reihe der allgemeinen Vernunftkategorieen Sie als Ihr eigenthümliches Verdienſt anſprechen. In der Kategorie der Qualität ſind Sie noch tiefer, als Hegel, in den Begriff des Seins eingegangen: das Seiende iſt nur dadurch, daß ein unbeſtimmbar Anderes, „Unendliches", außer ihm iſt, welches ſich ebenſo ſehr von einander unterſcheidet, wie doch, blos als Seiendes, nicht unterſchieden iſt (Metaphyſik S. 164. 65): ſo iſt es nur als zählbare Größe zu faſſen, und der Begriff der Zahl iſt daher ein durchaus univerſaler alles Seienden, welches ſein ſpecifiſches Weſen nur in einer ſpecifiſchen Grundzahl ausdrücken kann (S. 168 ff. 272 ff.). Aber dieß unendliche Seiende, als ſpecificirt und unterſchieden, kann nur in einem Nebeneinander der Ausdehnung, als Räumliches, kann nur in dem Nacheinander einer Dauer, als Zeitliches exiſtiren: der Raum- und Zeitbegriff ſind die gleichfalls durchaus univerſalen Formen des Seins. Eine Behauptung, welche, wie Sie wiſſen, ich ebenſo richtig, als den Beweis davon in Ihrer Metaphyſik nicht geleiſtet finde. Mir liegt der Begriff von Raum und Dauer — (Zeit, Zeitlichkeit bedeutet für mich etwas Anderes, der in die Vorſtellung einer ſchlechten Unendlichkeit verlaufende Wechſel eines ſcheinbaren Entſtehens und Vergehens) — ſchon im Begriffe des Seienden, der ſich ſelbſt ſetzenden Urpoſition, die ſich damit zugleich als eine gegen Anderes Behauptende, Undurchdringliche, und als Beharrliche, Dauernde ſetzt, welcher Effekt ihrer realen Setzung angeſchaut, oder als Grundlage der Empfindung, die Anſchauung von Raum und Dauer giebt; daher Kant immerhin Recht behält, wenn er Raum und Zeit als die urſprünglichen Anſchauungsformen alles Wirklichen bezeichnet, ohne daß damit freilich weder eine Trennung, ein Gegenſatz zwiſchen Anſchauung und Verſtand mitgeſetzt wäre, noch die Behauptung von der bloßen Subjektivität jener Anſchauungsformen

daraus folgen würde. Wenn Sie daher („Problem der Geg." S. 180. 81) mir zu bedenken geben, daß der Begriff des Zweckes (der Zweckverknüpfung im Univerſum) nur auf der dialektiſchen Aufhebung des Raum- und Zeitbegriffes beruhe: ſo darf ich erwiedern, daß die Ontologie dieß mit Ihnen lehre, ja daß ſie eine ihr eigenthümliche Beweisführung darauf gründet, das Abſolute, als Zweckſetzendes, nicht nur als eine, die realen Raum- und Zeitunterſchiede ſetzende, ſondern auch dieſe Trennung und den Unterſchied derſelben überwindende, in ideelle Einheit aufhebende Macht nachzuweiſen. Und ſie darf jenen Beweis aus Einem, ungetheiltem Principe gegeben zu haben behaupten, da ſie mit dem Begriffe der ſich ſelbſt ſetzenden Urpoſition, des Weſens, als des Grundes, der Subſtanz, und wie die ſich ſteigernden Kategorieen weiter heißen, in denen der Begriff des Seienden immer tiefer und weſentlicher beſtimmt wird, auch implicite den ſeiner Raum- und Zeit**erfüllung** zu beſitzen glaubt, während die beſondere Erörterung von Raum und Zeit innerhalb der Ontologie mehr nur in dem negativen Geſchäfte beſtehen kann, den Widerſpruch eines leeren Raumes und einer leeren Zeit nachzuweiſen, als beide, wie von Ihnen geſchieht, als „ſeiendes Nichtſein" ausdrücklich in ihrer Abſonderung vom Seienden zu behandeln (Metaph. S. 19). **Jenen** Beweis führt nun die Ontologie unter dem allgemeinen Kategorieenverhältniß von Gehalt und Form aus, indem ſie nachweist (§. 155. 156.) „daß der Gehalt" (das Seiende), „indem er in die **Form** eingeht" (ſich ſelbſt auf ſpecifiſche Weiſe ſetzt), „ein in **Raum** und **Zeit beſtimmter** wird, oder, was daſſelbe bedeutet, Raum und Zeit, auf eine durchaus ſpecifiſche Weiſe, **ſetzend** erfüllt". So hat meines Erachtens die Ontologie ihrem Standpunkte gemäß Raum und Zeit vollkommen erſchöpfend „abgeleitet", wenn überhaupt von „Ableitung" deſſen die Rede ſein kann, welchem für ſich ſelbſt gar keine Exiſtenz zugeſtanden wird, — während ſie freilich die weitern Beſtimmungen am Raume, welche Sie in Ihre Metaphyſik aufnehmen, wie Schwere, Polarität und Cohäſion, Chemismus, mit ihrem guten Rechte, meine ich, der Naturphiloſophie zuweist, weil ſie nicht mehr aus dem Begriffe des Seienden, Realen, ſchlechthin, ſondern der qualitativ **unterſchiedenen** Körperlichkeit hervorgehen, — was nicht mehr metaphyſiſch iſt. —

(Schluß im nächſten Heft.)

Der Uebergang von dem idealiſtiſchen Pantheismus der Hegel'ſchen Philoſophie zum Theismus,

mit beſonderer Rückſicht auf die Schrift:

Die Hegel'ſche Philoſophie. Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung von Georg Andreas Gabler. I. Heft. Berlin 1843.

Von

Dr. K. Ph. Fiſcher, Profeſſor in Erlangen.

Schon in ſeiner Schrift: „die Idee der Gottheit" (Stuttgart 1839) *) hat Ref. die innere Nothwendigkeit zu erweiſen geſucht, mit welcher der idealiſtiſche Pantheismus der Hegel'ſchen Philoſophie, welche die Gottheit nur als abſoluten Geiſt der Welt faßt, zu der dem Begriffe des Abſoluten entſprechenden theiſtiſchen Idee Gottes als „an und für ſich ſeienden" und mithin ſelbſtſtändigen und ſelbſtbewußten Urgeiſtes ſich fortbilde. Konnte er damals S. XXV nur den frühvollendeten Billroth als theiſtiſchen Forſcher aus der Hegel'ſchen Schule bezeichnen, indem er nur die Befriedigung fand, die Idee der unſterblichen Perſönlichkeit des

---

*) Nach der Abſendung dieſer Abhandlung kam mir die Angabe, die Herr Profeſſor Michelet (in ſeiner „Entwicklungsgeſchichte der neueſten Philoſophie" 1843) von meiner Theorie macht, zu Geſichte. Ich fand aber ſeine Darſtellung meiner Anſicht in ſo hohem Grade einſeitig und unwahr, daß ich, um ſie zu widerlegen, den ſpekulativ theologiſchen Theil meiner Metaphyſik und namentlich meine Abhandlung: „Die Idee der Gottheit" in ihrem ganzen Zuſammenhange wiederholen müßte.

Anm. des Verf.

Digitized by Google

Menſchen, von Hegel's geiſtvollſten Schülern, vor allen von Göſchel und nach ihm von Roſenkranz und Gabler, begründet zu ſehen: ſo ſieht er nun ſeine im erſten Hefte ſeiner Kritik der Strauß'ſchen Dogmatik ausgeſprochene Hoffnung, daß dieſe Forſcher zur Fortbildung des Hegel'ſchen Pantheismus zum Theismus übergehen werden, — eine Hoffnung, die in der weſentlichen Beziehung dieſer Grundprobleme zu einander ihren Grund hatte, — durch die ſpekulativen Verſuche dieſer Koryphäen der Hegel'ſchen Schule beſtätigt.

Ohne auf die Erörterungen von Göſchel und Roſenkranz einzugehen, von welchen beiden der letztere die Idee der abſoluten Perſönlichkeit Gottes in einer Recenſion der Strauß'ſchen Dogmatik in den Berliner Jahrbüchern mit großer Entſchiedenheit geltend machte *), beleuchten wir dieſe eben erſchienene Schrift von Gabler, welche, ob ſie gleich unmittelbar eine polemiſche und apologetiſche Richtung hat, dennoch hauptſächlich durch die Energie des Gemüths und des Geiſtes, womit der verehrte Verfaſſer den Pantheismus überwindet und den Theismus begründet, die Achtung und Beachtung aller wahrheitsliebenden Denker verdient.

Wir übergehen die Kritik, mit welcher Gabler die Hegel'ſche Philoſophie oder vielmehr ſeine höchſt eigenthümliche „Faſſung" derſelben gegen die in ihrer Sphäre verdienſtvollen logiſchen Unterſuchungen eines andern achtungswerthen Denkers vertheidigt, und folgen dem erſtern auf das Gebiet der ſpekulativen Dialektik, wodurch er den erwähnten Uebergang begründet.

Da das Princip des mit dem Sein identiſchen, alle wahrhafte Realität durch ſeine innere Fortbeſtimmung producirenden reinen Denkens die Anerkennung einer von der Subjektivität weder geſetzten, noch von ihr idealiſirten Objektivität und eines abſoluten Urſubjektes unmöglich macht und einen Idealismus des Begriffs

---

*) Wie ſchwer es ihm aber wurde, auch nur Hindeutungen auf den Theismus in Hegel's Syſtem zu finden, erhellt ſchon daraus, daß er, um ſeinem verehrten Meiſter die „theiſtiſche" Idee zu vindiciren, Aeußerungen deſſelben aus einem Briefe mittheilte.

zum Reſultate hat, der ſich ſo wenig rechtfertigen läßt, wie jenes Princip ſelbſt, ſo hat der Verfaſſer wohl gethan, daß er vor allem S. 11 „alles menſchliche Denken für ein nur nachkommendes und reproducirendes Denken des urſprünglichen (göttlichen) Denkens und urſprünglich ſchon Vorgedachten und mithin nur für ein Erkennen Deſſen, was ſchon iſt", erklärt. —

Weil nun aber ohne eine innere Verwandtſchaft, oder eine weſentliche Einheit des menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen jener an dieſen weder glauben, noch ihn wiſſenſchaftlich erforſchen würde, ſo muß man entweder auf jene ſubſtanzielle und reflexive Richtung der Vernunft zu der Gottheit oder zu ihrem abſoluten Gegenſtande verzichten oder ſie für eine Täuſchung erklären, und zum Atheismus, den der Verf. vortrefflich als „Verrücktheit" bezeichnet, übergehen oder aber zu der Einſicht fortſchreiten, daß „der urſprüngliche Inhalt der ewigen (abſoluten) Vernunft oder des Logos ſeiner Möglichkeit nach ſchon in unſerem Geiſte enthalten iſt und unſere eigene innerſte Wahrheit begründet und daß daher unſer freies Denken mit ihm in Inhalt und Form coindicirt" (oder vielmehr zuſammenſtimmt).

Sofern nun aber dieſes ſpekulative Erkennen, „als höchſte Stufe", die ihm untergeordneten Formen: „die ſinnliche Gewißheit, die Reflexion" (und wohl auch das Gefühl und die innere Anſchauung oder Erfahrung) in ſich aufbewahrt, „ohne", wie ſich der Verf. S. 13 erklärt, „von ihrem weſentlichen Gehalte etwas einzubüßen", und, wie er daſelbſt fortfährt, „als das tiefſte Inſichgehen die auf den innerſten Grund zurückgehende Erinnerung des denkenden Geiſtes als ſeine abſolute Reflexion in ſich iſt, ſo hat es ein doppeltes Zeugniß der Wahrheit, das eine von der objektiven Welt und ihrer Erkenntniß aus, aber dieß zugleich ſo, daß die Welt ihre Wahrheit nicht aus ſich und von ſich ſelbſt aus habe, mithin ein Anderes für ſich, wodurch ſie iſt, den ſchöpferiſchen Geiſt vorausſetze, worauf ſie hinweist, und den ſie verkündigt; das andere das Zeugniß des Geiſtes ſelbſt, das Zeugniß des zunächſt endlichen, aber in ſeiner Erkenntniß ſeine eigene innere Unendlichkeit und ſeinen göttlichen Urſprung erfaſſenden Geiſtes von

Digitized by Google

ſich ſelbſt, daß die Wahrheit in ihm und daß ſie ſeine eigene, angeſtammte und von ſeinem Weſen unzertrennliche Wahrheit ſei". So der Verfaſſer.

Durch dieſe Begriffsbeſtimmung iſt ebenſoſehr der logiſche Idealismus widerlegt, welcher den abſoluten Inhalt auf die abſolute Form reducirt und die Welt zu einer nur durch das Denken und für daſſelbe wirklichen Objektivität ſubjektivirt und die Gottheit auf den abſoluten Begriff reducirt, wie der einſeitige Empirismus, welcher S. 196 „die äußere Erfahrung als die eigentliche Quelle unſerer Erkenntniß" betrachtet, ohne zur Idee der innern Unendlichkeit oder Univerſalität des Gott ähnlichen, die Wahrheit der Möglichkeit nach in ſich enthaltenden und ſich ihrer entſprechenden Form und ihres Syſtems im freien Verhältniß zur Welt und zu der Gottheit durch ſeine theoretiſche Selbſtbeſtimmung bewußt werdenden menſchlichen Geiſtes ſich zu erheben.

Aus dieſem in der Vernunft des Menſchen ſelbſt begründeten weſentlichen Verhältniſſe zu dem Abſoluten folgt die Realität des religiöſen Bewußtſeins, daher der Verfaſſer nach dem Vorgange aller ſpekulativen Philoſophen nicht das „Daſein" Gottes zu beweiſen oder die Idee Gottes erſt „hervorzubringen", ſondern vielmehr die dieſer weſentlichen Vernunfterkenntniß entſprechende Form der abſoluten Idee oder ihre Wahrheit oder wahre Erfaſſung wiſſenſchaftlich zu beſtimmen bemüht iſt. Nur die äußerſte Geiſtloſigkeit und Unbilligkeit kann fordern, daß in einer religionsphiloſophiſchen Theorie die Idee des Abſoluten nicht einmal in der unbeſtimmteſten Form, in welcher ſie den abſtrakten Pantheismus begründet, der ſtufenweiſen Entwicklung des Gottesbegriffs vorausgeſetzt werde, und daß die Beweiſe Gottes nicht die Wahrheit ſeiner der Vernunft weſentlichen Idee darzuthun, ſondern dem Atheismus, (der mit der abſoluten Einheit, welche das Princip jedes Vernunftſyſtems iſt, auf das vernünftige Denken ſelbſt verzichtet,) das Daſein Gottes anzudemonſtriren und ihn zur Anerkennung der Vernunftwahrheit zu zwingen habe. Wer die abſolute Einheit, ohne welche alles ſyſtematiſche Denken unmöglich wird, für eine ſubjektive unreale Vorſtellung hält, der iſt vernünf-

tiger Weiſe nicht zu widerlegen und zu überzeugen; wer aber den Gedanken derſelben als weſentliche Idee anerkennt und der Wahrheit oder Realität des Vernunftwiſſens mehr traut, als ſeiner ſinnlichen Erfahrung, für welche jene abſolute Einheit nicht Problem iſt, der wird ſich durch die Dialektik des vernünftigen Wiſſens überzeugen, in welcher Form oder Beſtimmtheit dieſelbe in der ihr als abſolutem Principe entſprechenden Geſtalt erfaßt werden müſſe, ob in der Form der Subſtanz, als Grundweſens, oder der Urkraft oder des Urſubjekts, als Urgeiſtes?

Da der Zweifel an der objektiven Wahrheit oder der Realität der abſoluten Idee, welche die Vernunft mit innerer Nothwendigkeit erfaßt, auf der dualiſtiſchen Scheidung des Denkens vom Sein beruht, welche alles vernünftige Wiſſen unmöglich macht, ſo hat der Verfaſſer alles Recht gegen die vermeintliche Unmöglichkeit eines wahren Erkennens zu proteſtiren. Wie nun die Analyſe des der Menſchheit weſentlichen religiöſen Selbſtbewußtſeins auf das mit ihm geſetzte Gottesbewußtſein zurückführt, ſo daß die Vernunft der Realität des letztern ſo gewiß iſt, wie der Realität des erſteren, ſo verdient es eine beſondere Anerkennung: daß der Verf. in der freieſten, aber innigſten Einheit mit dem religiöſen oder beſtimmt: mit dem chriſtlichen Glauben zu philoſophiren ſich bewußt iſt (S. IX. X.), und daher in jenem als innerer religiöſer Erfahrung die ſubſtanzielle Vorausſetzung des ſpekulativen Erkennens anerkennt!

Hören wir ihn darüber ſelbſt!

„Woher", ſagt er S. 63—65, nachdem er ſeinem die Möglichkeit des ſpekulativen Wiſſens beſtreitenden Gegner, die im Innern des Geiſtes lebende abſolute Idee nachgewieſen hat, „woher alſo die Idee Gottes auch ohne Beweis und vor demſelben? Eben daher, wo ſie ſich auch findet, aus dem Innern, dem Geiſte des Menſchen ſelbſt, dem ſie ſchon urſprünglich und als ſeine eigene Wahrheit inwohnt und angehört. Und wie nur hier und nirgend anders „die tiefſinnige Anſchauung des Glaubens" ſie finden kann und zum Bewußtſein erweckt, eben ſo und nicht anders auch das in's Innerſte gehende Denken der Philoſophie, der in ſich ſelbſt auf den Grund ſeiner Wahrheit zurückgehende und ihn, was der

Glaube zunächſt nicht thut, auch denkende, auslegende Geiſt. Und wäre ſie da nicht, wo wir ſagen, wäre ſie nicht an ſich ſchon im menſchlichen Geiſte überhaupt, wohnete nicht der Geiſt Gottes, wie die Schrift ſagt, ſchon in uns, als ſeinem Tempel: ſo könnte ihr Finden eben ſo wenig der Anſchauung des Glaubens, als dem Denken der Philoſophie gelingen, ſo wenig als aus einem Gefäße irgend etwas hervorgeht, was nicht darinnen iſt".

„So wenig aber der Glaube zu der ihn ergreifenden und erfüllenden Idee Gottes in ihrer Wahrheit und Lebendigkeit ohne einen Akt innerer Erkenntniß und Erleuchtung gelangt, ebenſo wenig auch die Philoſophie; und der Unterſchied zwiſchen beiden beſteht nur darin, daß, was der Glaube als das abſolut ihn Befriedigende in unmittelbarer Selbſtgewißheit und in der Concentration ſeines Inhaltes ſo beſitzt, daß er zwar das Factum des Beſitzes in ſeinem innerſten Gefühle hat, den ſubſtanziellen Kern und Inhalt aber ſeiner innerlich angeſchauten und gefühlten Idee nicht auch in ſeinen reinen Gedankenbeſtimmungen ſich zu verdeutlichen und zum beſtimmten Wiſſen zu bringen pflegt, weil er damit an der Integrität ſeines Beſitzes etwas zu verlieren fürchtet, was für das intenſive, concentrirte Gefühl auch richtig iſt, — daß eben dieſen Inhalt die Philoſophie und zwar durch das Organ eines in ſeine Innerlichkeit reflektirten, aber ſelbſt beſonnenen und ſeiner ſelbſt auf dem Boden der ſchon innerlich zu Grunde liegenden Wahrheit mächtig bleibenden Denkens (weßhalb auch das Geſchäft der Philoſophie ſchwerer und mühſamer, als das des Glaubens iſt) auch in den dem Inhalte ſchon an und für ſich zukommenden Beſtimmungen zu ſeiner vollſtändigen Entwicklung und Auslegung und damit zu derjenigen Form (εἶδος) zu bringen bemüht iſt, in welcher, als der allein vollkommenen und in ſich vollendeten, dem abſoluten Inhalte ſelbſt allein angemeſſenen, auch das erkennende Denken ſeine letzte Befriedigung findet. Aber auch umgekehrt: gleichwie der Glaube für ſeinen Inhalt ebenfalls der Lehre und Auslegung bedürftig iſt, und mit jeder erhaltenen Erkenntniß ſich ſelbſt wieder in der Gewißheit ſeines Gefühles ſtärkt und von neuem belebt, eben ſo bedarf die Philoſophie auf ihrem

Wege der Entwicklung und Vermittlung auch der Vereinigung und Zuſammenfaſſung der gewonnenen Denkbeſtimmungen und der Rückkehr zur Unmittelbarkeit und Totalität und thut dieſes nicht blos am Ende der durchlaufenen Bahn, ſondern hat auch innerhalb derſelben von Stufe zu Stufe, im Wechſel von Bewegung und Ruhe, ihre das Entwickelte zuſammenfaſſenden Einheiten und die Vermittlung abſchließenden Punkte. Die Idee ſelbſt aber iſt ſchon, weil ſie an und für ſich iſt, oder vielmehr Gottes eigenes Werk und hat nicht erſt auf uns gewartet, bis wir ſie hervorbringen oder ſchaffen. So wenig als Gott ſelbſt, der die abſolute Lebendigkeit und Wirklichkeit iſt, durch unſer Glauben oder Denken erſt hervorgebracht wird, eben ſo wenig auch die Idee Gottes." So der Verfaſſer!

Indem er nun zur Beſtimmung des Abſoluten ſelbſt fortgeht, zeigt er: daß daſſelbe nur für das philoſophiſche Erkennen in der Wahrheit der ihm adäquaten Idee Reſultat ſei, an ſich ſelbſt aber habe es als abſoluter ewiger Geiſt keine Vorausſetzung, weil es ſonſt nicht Abſolutes wäre. „Inſofern wir daher den Gedanken des Abſoluten auch für uns denkend erneuern oder reproduciren, können auch wir ihm keine Vorausſetzung geben"; und er erklärt ſich daher entſchieden gegen das Princip des Seins als objektiven Anfangs, da dieſes vielmehr ſeinem Begriffe nach ein geſetztes (oder ein gewordenes) ſei und mithin das Abſolute oder den abſoluten Geiſt, durch den es geſetzt ſei, als Schöpfer vorausſetze. Daher könne nur die propädeutiſche Wiſſenſchaft, welche dazu diene, das Denken des Anfängers auf den Standpunkt der Sache und ihres objektiven Begriffs zu erheben, von einem ſubjektiven Anfange beginnen, während die wahre Wiſſenſchaft von einem objektiven Anfange als an ſich ſelbſt abſolutem Principe beginne.

Iſt die Philoſophie überhaupt Wiſſenſchaft der Principien, ſo ſei „ihre beſtimmte Aufgabe, zu deren Löſung das Bedürfniß des Denkens ſelbſt: der Trieb nach Einheit treibe, die vielen Principien ſelbſt und durch ſie alles Uebrige aus Einem oberſten und höchſten Principe zu erklären."

„Auf dem Wege der Abſtraktion", fährt er S. 120 fort, ver-

mag das Denken wohl dieſe Einheit und Allgemeinheit alsbald zu gewinnen, aber nur durch Weglaſſung des beſtimmten und beſondern Inhaltes, und hat dann auch an dem Gewonnenen blos etwas Leeres und Inhaltloſes, eine abſtrakte, blos formale Allgemeinheit. Es kommt darauf an, dieſen Inhalt in ſeiner Beſtimmtheit und gleichwohl in ſeiner Vermittlung und Unterordnung unter das höchſte Princip zu erhalten. Das Eine aber, aus welchem Alles ſeinen Urſprung, wie ſeine Ableitung und Erklärung hat, iſt, was alle Welt Gott nennt, wie er auch näher gefaßt und beſtimmt werden möge, und die Philoſophie das Abſolute, in deſſen Faſſung zugleich das tiefſte philoſophiſche Denken ſelbſt ſeine letzte, abſolute Befriedigung durch die gefundene Löſung der vorgefundenen Räthſel und Widerſprüche erhalten ſoll. Daß ein ſolches Eines ſei, iſt überflüſſig noch beſonders beweiſen zu wollen; denn jedes Denken und Bewußtſein hat es ſchon und vermag es nicht von ſich abzuweiſen, da es mit dem eigenen ſubſtanziellen Leben des Geiſtes auf das Innigſte zuſammenhängt. Gott abſolut läugnen zu wollen, wäre Verrücktheit. Wenn es einen Atheismus giebt, kann er ſich nur auf irgend eine beſtimmte Faſſung Gottes oder Folge einer ſolchen Faſſung beziehen; und in dieſem Sinne ſind allerdings diejenigen, welche ihre Faſſungsweiſe für die allein rechte erklärten, von jeher nicht müßig geweſen, Andern den Schimpfnamen Atheiſten *) zu geben.“

„Alles kommt aber darauf an, wie das Eine als das Erſte und Urſprüngliche gefaßt, oder als was es nach ſolcher Faſſung beſtimmt werde, um dem Bewußtſein wirklich ſeine abſolute Befriedigung zu gewähren. Hierin aber oder in der Art und Weiſe, wie das Abſolute für das Wiſſen und Bewußtſein iſt, tritt zwiſchen Religion und Philoſophie ein Unterſchied ein, ohne daß jedoch die Philoſophie darum aufhörte, religiös zu ſein und den Grundton der Religion verlöre.“

---

*) Dieſer Vorwurf iſt in unſerer Zeit jedoch ſeltner geworden, da man zur Einſicht gekommen iſt, daß es ſich auf wiſſenſchaftlichem Standpunkte nur fragt, ob man pantheiſtiſch oder theiſtiſch zu denken habe.

Digitized by Google

Da nun das Abſolute nur als an und für ſich ſeiendes Ganzes oder als ſubjektive ſelbſtbewußte Totalität freies, ſich auf ſich ſelbſt beziehendes Princip der Objektivität ſein kann, und mithin ebenſoſehr und zwar in höherem Sinne als abſolute Einheit ſeiner ſelbſt wie der Welt in der ſeinem Begriffe adäquaten Weiſe zu begreifen iſt, ſo bemerkt der Verfaſſer S. 123 vortrefflich, daß Gottes Verhältniß zur Welt unmöglich durch die Abſtraktion erfaßt werde, wornach er als das Unbedingte oder Unendliche dem bedingten, endlichen Daſein gegenübergeſtellt und mithin ſelbſt zu einem Glied des Gegenſatzes herabgeſetzt wird, wornach er nur relatives Princip der Welt wäre, welches an dieſer letztern ſein nothwendiges Correlat und Complement hätte. Vielmehr iſt Gott nur dadurch abſolutes alles bedingendes Urweſen oder populär ausgedrückt das allervollkommenſte Weſen und als ſolches Schöpfer der Welt, daß er in ſeiner Unendlichkeit in ſich ſelbſt vollendeter Urgeiſt iſt (Deus omnibus numeris absolutus), welcher als ſolcher die Objektivität begründet und begreift.

Daher findet ſich der Verfaſſer durch die ſubſtanzielle Erfaſſung des Abſoluten, wornach es nur als das gleiche Weſen (die identiſche Subſtanz) oder die Indifferenz von Sein und Denken, von Objektivem und Subjektivem vorgeſtellt wird, unbefriedigt, und fordert, daß über dieſe neutrale und mithin unlebendige und ungeiſtige Einheit hinaus und zum Begriffe der abſoluten Einheit fortgegangen werde, welche S. 128 „durch ihre Selbſtunterſcheidung in ſich und von ſich“ (durch ihre innere Selbſtbeſtimmung und durch die Offenbarung ihrer ſelbſt) „den Unterſchied ebenſoſehr ſetze, wie ſie in dem von ihr geſetzten“ (innern) „Unterſchiede“ (in deſſen Beſtimmtheit ſie an und für ſich exiſtirt) „und Gegenſatze“ (der Objektivität) ſich mit ſich ſelbſt vermittle und mithin“ (im Verhältniß zu ſich und zu der Welt) „ſich ſelbſt gleich bleibe und ſich auf ſich beziehe.“ „Und,“ fährt der Verf. S. 129 fort, „wir behaupten, daß die Erkenntniß eines abſoluten Einen von ſolcher Beſchaffenheit die nothwendige höchſte Forderung und Aufgabe der Philoſophie ſei, und nur durch deren adäquate Löſung auch dem erkennenden Denken ſeine letzte und höchſte Befriedigung, welche die

Religion ſchon unmittelbar hat, gewährt werde. Es läßt ſich aber alsbald erkennen, ohne hier noch weiter zu gehen, daß nur ein Selbſt und ein Thätiges und zwar ein Abſolut-Thätiges und Lebendiges das geforderte Erſte und Urſprüngliche ſein könne. Wenn im Dualismus Denken und Ausdehnung als die beiden abſolut verſchiedenen Subſtanzen beſtimmt werden, ſo haben ſie eben damit doch Eines ſchon miteinander gemein, nämlich die Subſtantialität ſelbſt, und es wäre die Frage, einmal, was dieſe an ihr ſelbſt ſei, was es ſchlechthin heiße, Subſtanz ſein, und zweitens, wie ſie ihrem Begriffe nach in ihrer Einheit mit ſich doch auch des abſoluten Unterſchiedes und Gegenſatzes fähig werde. Hier aber zeigt ſich alsbald, daß man mit dem Begriffe der bloßen Subſtanz nicht vom Flecke kommt und die Subſtanz mithin ſelbſt nicht der höchſte Begriff, noch der adäquate und erſchöpfende Ausdruck des Abſoluten ſein könne, ſei es, daß ſie in ihrer abſoluten Selbſtändigkeit als ein ruhendes wie ſchlechthin auf ſich beruhendes Anund-für-ſich-beſtimmmt-Seiendes, gegen jede Veränderung Indifferentes, genommen, oder daß ihr auch Thätigkeit, Bewegung und Entwicklung verliehen werde, ſo lange ihr dabei das Sein ſelbſt noch als urſprünglicher Anfang, Ausgangspunkt und Grundlage gelaſſen wird. Wird ihr dieſe Baſis aber genommen, ſo iſt ſie auch nicht mehr Subſtanz, noch ſelbſt das Erſte und Urſprüngliche, und das Abſolute auch nicht in der Definition der Subſtanz das Erſte." So der Verfaſſer.

Vortrefflich bemerkt er S. 135 gegen den realiſtiſchen Pantheismus, welcher die abſolute Einheit nur als Urkraft oder Urleben faßt oder wie der Verf. ſagt: „die Natur" oder vielmehr eine nur lebendige, natürliche, nicht aber ebenſoſehr geiſtige, intelligente Einheit zum Princip der ganzen Philoſophie macht: „Das Wiſſen und Denken, das Bewußtſein überhaupt, kommt erſt hinterdrein und windet ſich auf irgend eine unerklärliche Weiſe aus dem Sein heraus, welches dann ein Bewußtſein ſeiner ſelbſt, d. h. ein bloßer Reflex, ein Spiegel und Vorſtellen deſſen, was es iſt, wird. Inſofern dieſes urſprüngliche Sein doch zugleich Gott ſein ſoll, ſo iſt es ein werdender, in verſchiedenen Evolutionen erſt nach und nach

zu ſich und zum Wiſſen von ſich gelangender Gott. Dieſer Gott, welcher das bewußtloſe Sein zu ſeiner Vorausſetzung hat und erſt an und aus dieſem zu ſeinem Bewußtſein kommt, iſt eigentlich gar nichts Anderes, als der Menſch, dieſer der Gott der Naturphiloſophie, das das Sein auch vorſtellende Weſen; das Denken in der Welt mehr nur ein Accidens an der feſten Baſis und Subſtanz des Seins, für die Erklärung ſchon vom Materialismus her etwas läſtig, ja beinahe entbehrlich, wenn nicht das eigene Wiſſen und Denken wäre und der Erklärung bedürfte. Eine urſprünglich ſelbſtbewußte, denkend ſelbſtthätige, denkend ſchöpferiſche Intelligenz als abſolut Erſtes hat die Naturphiloſophie nicht und kann keine nach ihrer Vorausſetzung haben."

Nun erklärt es aber der Verfaſſer S. 142 geradezu für eine Unmöglichkeit, daß das Denken und eine ſelbſtbewußte Intelligenz, wenn ſie nicht urſprünglich und ſelbſt das Erſte wäre, je ſpäter und erſt hinterdrein hätte kommen und aus einem bewußtloſen, wenn auch etwa thätigen Sein oder vielmehr einem nur natürlichen (nicht aber geiſtigen) Principe hätte hervorgehen können. Das natürliche Sein kann allerdings nur die Vermittlung des ſelbſtbewußten Seins, nicht aber der zureichende Grund des Geiſtes ſein, welcher, da Gleiches nur aus Gleichem erklärt werden kann, nur in einer abſoluten Intelligenz zu erkennen iſt. Es enthält keinen Widerſpruch, daß der abſolute Geiſt die Natur ſetze, da das Leben, welches das Weſen und Reſultat ihrer Entwicklung iſt, als äußere Offenbarung ſeines eigenen ewigen Lebens begriffen werden kann, aber aus dem bewußtlos wirkenden Weſen der Natur die Intelligenz abzuleiten und dieſe mithin für ein Produkt von jener zu erklären, heißt das Weſen und die Idee des Geiſtes verkennen!

Nun zeigt der Verf. weiter, daß nur eine abſolute Intelligenz als thätiges Selbſt — denn ein abſolutes Thun oder Denken ohne abſolutes Subjekt iſt unmöglich — dem Begriffe der abſoluten Einheit entſpricht, welche weder die endlichen Exiſtenzen negirt und zu bloßen Accidenzien ihrer ſelbſt herabſetzt, noch in ebenſo

viele abſolute ſelbſtändige Subjekte zerfällt *), ſondern S. 142 in ihrer Selbſtbeſtimmung in ſich (in ihrem eigenen intelligenten Leben) „und in ihrer Selbſtbethätigung aus ſich oder von ſich" (in der Weltſchöpfung) „nicht außer ſich kommt, ſondern in allen" (innern) „Unterſchieden und Beſtimmungen" (oder Offenbarungen) „ſich ſelbſt gleich und gegenwärtig bleibt". „Eben darin aber auch nur", fährt der Verf. S. 143 fort, „nicht in einem Spinoziſtiſchen Gotte, deſſen Grundbeſtimmung das Sein, und eine blinde, ſtarre Nothwendigkeit iſt, vermag auch unſer Selbſtbewußtſein ſeine eigene letzte Befriedigung zu finden, deſſen abſolutes Bedürfniß ein Gott nur als ein urſprünglich ſelbſtbewußtes, intelligentes, denkendes und wiſſendes Weſen, als ein Alles umfaſſendes, in Allem mächtiges und Alles, auch unſer eigenes Innere, wiſſend durchdringendes abſolutes Selbſt und Subjekt iſt und ſein kann."

Wir ſehen demnach, daß und wie der Verf. die Idee des abſoluten, ſich ſelbſt und die Welt beſtimmenden und wiſſenden Urgeiſtes und mithin die Idee Gottes begründet, und die Einheit ſeiner theiſtiſchen Philoſophie mit dem religiöſen Bewußtſein nachweist. Wir vermiſſen in ſeinem aller Anerkennung werthen Verſuche nur eine ſchärfere Begriffsbeſtimmung und Unterſcheidung und eine vielſeitigere Entwicklung des Grundproblems, deſſen Hauptpunkte er mit Energie und Entſchiedenheit, wenn auch nicht immer mit vollkommener Klarheit, herorgehoben hat. Aus dem erwähnten Grunde halten wir es für eine Einſeitigkeit, daß er das göttliche Leben und die göttliche Liebe auf das Denken Gottes re-

*) Die ſubſtanzielle Betrachtungsweiſe, wornach das Abſolute die alles Individuelle und ſelbſt die Subjekte zu bloßen Accidenzien oder unweſentlichen Modifikationen ihrer ſelbſt negirende Subſtanz iſt, ſchlägt, da das Abſolute nach dieſer Vorſtellung nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur in dem Individuum exiſtirt, in die Vergötterung der letztern um, da es „nur in denſelben vorhanden iſt", wie ſich der Verf. der ſpekulativen Dogmatik (Strauß) ausdrückt. „Die abſolute Actuoſität", ſagt dieſer in dem erwähnten Werke Bd. II. S. 364, „muß als die eigene Selbſtthätigkeit der endlichen Agentien anzutreffen ſein, ſofern außer ihnen" (ex hypothesi) „das Abſolute gar nicht vorhanden iſt."

Digitized by Google

ducirt, da es doch auch in dieſer Beziehung darauf ankommt, die Unterſchiede in der Einheit zu begreifen, und mithin die Ungeſchiedenheit jener gleich weſentlichen Beſtimmungen nicht als ihre unterſchiedsloſe Identität zu faſſen und demnach die erſtere in die letztere nicht aufgehen zu laſſen oder ſie nicht mit ihr zu confundiren. Iſt Gott abſolute Perſönlichkeit, was der Verf. ſo entſchieden geltend macht, daß er ſogar S. 72 ſeiner Menſchenähnlichkeit das Wort redet, ſo iſt er ebenſoſehr als Urweſen oder Urleben und als Urwille oder Urgemüth und mithin ebenſoſehr nach den Beſtimmungen ſeines (durch ihn als abſolutes Princip geſetzten) Seins und ſeines Willens oder ſeiner Liebe, wie nach der Beſtimmung des Denkens oder Wiſſens und mithin als Urgeiſt im beſtimmteren Sinne zu erfaſſen, da ein leb- und willens- oder liebloſer Geiſt ein eben ſolches „Unding" iſt, wie ein geiſtloſes Leben oder Gemüth.

Doch hat der Verf. dieſe Abſtraktheit durch die Innigkeit ſeines religiöſen Bewußtſeins und die Kraft ſeines die Wahrheit des Lebens und Gemüths erforſchenden Geiſtes überall überwunden, wo er ſich ſelbſt und die Sache ſelbſt ſprechen läßt und nicht im Reflex Hegel'ſcher Denkweiſe philoſophirt.

Und nun iſt es Zeit zu fragen, ob des Verf's „Faſſung" des Hegel'ſchen Syſtems mit dem Sinn und der Form deſſelben übereinſtimmt oder ob ſie eine objektive iſt? und ob diejenigen, welche Hegel'n anders verſtehen, — und nicht nur ſeine Gegner, ſondern ſelbſt ſeine Schüler, (Göſchel'n etwa ausgenommen,) verſtehen ihn anders — ihn mißverſtehen? In der Beantwortung dieſer Frage verdient vor allem bemerkt zu werden, daß der Verf. in ſeiner Apologie Hegel's ſich faſt nie und nirgends auf deſſen Schriften bezieht, und ſich daher weſentlich anders als Hegel ſelbſt erklärt.

Denn des Verfaſſers reproducirendes Denken oder beſtimmter: der das „göttliche Urdenken und das dadurch geſetzte Sein" (die Objektivität) denkend reproducirende oder erkennende Geiſt unterſcheidet ſich erſtens von dem göttlichen Geiſte und zweitens von der durch dieſen geſetzten Welt, wenn er ſich gleich ebenſoſehr

ſeiner Einheit mit erſterem und letzterer bewußt wird. Dieſe Einheit iſt aber keine Identität, weil nur im Selbſtbewußtſein, nicht aber im Bewußtſein Gottes und der Welt das wiſſende Subjekt und das gewußte Objekt identiſch, d. h. eins und daſſelbe iſt.

Daß ſich aber dieſe Faſſung des Denkens und ſeines Verhältniſſes zum Abſoluten und zur Objektivität weſentlich von der Hegel'ſchen Philoſophie unterſcheidet, wird kein unbefangener Kenner derſelben in Abrede ſtellen.

Denn wer hat entſchiedener die Unwahrheit eines Wiſſens, für welches der Gegenſtand ſelbſtſtändig oder an und für ſich exiſtirt, darzuthun geſucht, als Hegel, der ſchon in der Einleitung zur Phänomenologie, welche den ganzen Verlauf und das Reſultat derſelben vorausbeſtimmt, die Idealität des Gegenſtandes, wornach er, wie der Begriff, nur „Moment des Bewußtſeins ſei, in das er falle", zu beweiſen *) ſuchte und durch die Dialektik aller Stufen des weltlichen und religiöſen Bewußtſeins zu keinem andern Reſultate kam, als zu „dem abſoluten oder reinen Wiſſen **), welches den Gegenſtand als ſein Weſen begreife ***) und in dieſem Sinne mit dem Sein identiſch" ſei.

Und wenn die Logik die Wiſſenſchaft des abſoluten Denkens ſein ſoll, „deſſen Begriff an ſich das Sein iſt" (Encykl. §. 84.), und deſſen Reſultat „die abſolute Form als der ſich ſelbſt und

---

*) Daß dieſer Beweis völlig mißlungen ſeie, hat Ref. anderwärts gezeigt.

**) Nach Hegel's eigener Erklärung I. Log. S. 40 der zweiten Ausgabe enthält die Logik „den Beweis der Wahrheit des Standpunktes, der das reine Wiſſen oder Denken iſt". Die erſte Ausgabe drückt dieß in den Worten aus: „Aus der Phänomenologie wird vorausgeſetzt, daß ſich als deſſen letzte Wahrheit das reine Wiſſen ergiebt. Die Logik iſt das reine Wiſſen in ſeinem ganzen Umfange und ſeiner Ausbreitung". S. 6.

***) „Die Logik, als die Wiſſenſchaft des reinen Denkens, hat zu ihrem Elemente die Einheit des Subjektiven und Objektiven, welche abſolutes Wiſſen iſt und zu der der Geiſt als zu ſeiner abſoluten Wiſſenſchaft ſich erhoben hat. Das Element dieſer Wiſſenſchaft iſt die Einheit, in welcher das Sein reiner Begriff und nur der reine Begriff das wahrhafte Sein iſt". S. 1 a. a. O.

Alles als Begriff wiſſende Begriff iſt", III. Log. S. 394, wie könnte auf dem Standpunkt der Hegel'ſchen Logik noch von einem nur „erkennenden Denken" die Rede ſein, welches ſich auf die Gottheit als abſolut ſelbſtändiges Subjekt und auf die Welt als relativ ſelbſtändige Objektivität bezieht, um das göttliche Urdenken und das dadurch producirte Sein nur ſelbſtthätig zu reproduciren? — Sagt nicht Hegel in der Kritik des ontologiſchen Beweiſes in der Geſchichte der Philoſophie III. Log. S. 46. 169. „Unſer Begriff vom abſoluten Weſen iſt, wenn er wirklich Begriff deſſelben iſt, dieſes Weſen ſelbſt."

Er iſt zu ſehr von der Logik als abſoluter Wiſſenſchaft und von der logiſchen Methode, welche III. Log. S. 394 „der ſich ſelbſt wiſſende, ſich als das Abſolute, ſowohl Subjektive wie Objektive, zum Gegenſtande habende Begriff" ſei, überzeugt, als daß er zum objektiven Erkennen im Sinne des Verfaſſers übergehen könnte.

Vielmehr beſteht ihm „die Ableitung des Reellen aus dem logiſchen Begriffe, wenn man anders hievon reden wolle, darin, daß der Begriff durch die in ihm ſelbſt gegründete Dialektik die Realität aus ſich erzeuge" III. Log. S. 24. Und da der abſolute Begriff nicht abſoluter werden kann, als er es als Reſultat der Logik ſchon iſt, ſo erhält er nach Hegel's ausdrücklicher Erklärung „nie einen andern Inhalt als ſich ſelbſt" *) Encykl. §. 164.: die Natur iſt ſein „Andersſein" **) der Geiſt nur ſein „Fürſichſein" ***).

*) Daher ſagt Hegel III. Log. S. 25. „Indem der Begriff in dem Momente des abſoluten ſich Beſtimmens die unterſchiedenen Beſtimmungen hat, iſt der Inhalt überhaupt nichts anderes, als ſolche Beſtimmungen der abſoluten Form, welche ſchon für ſich ſelbſt die Wahrheit" ſei. Demnach erklärt er III. Log. S. 375 nur „die Methode für die wahre, in welcher ſich das Subjekt mit dem Objekt als mit ſich ſelbſt zuſammenſchließe, ſo daß Subjekt, Methode und Objekt der Eine identiſche Begriff ſeien."

**) Encyklop. §. 347. „Die Natur iſt die logiſche Idee in ihrem Andersſein."

***) ibid. §. 18. „Die Logik iſt die Wiſſenſchaft der Idee (des Begriffs) an und für ſich. In der Natur wird nichts erkannt, als die Idee

Digitized by Google

Der ſubjektive Geiſt erfaſſe ſeinen Begriff dadurch, daß er alle Realität und Objektivität ſeines Bewußtſeins tilge, durch welches idealiſtiſche oder vielmehr abſtrahirende Verfahren er ſich „zu der reinen abſoluten Intelligenz läutert, welche als einfache Identität des Subjektiven und Objektiven weiß, daß, was gedacht wird, iſt, und daß was iſt, nur iſt, inſofern es Gedanke iſt"; daher Hegel conſequenter Weiſe hinzufügt: §. 462. Encyklopädie: „Es iſt in Namen, daß wir denken" *), und doch iſt „der Gedanke" nach §. 465. die Sache ſelbſt. — Der objektive Geiſt habe ſeine wahrhafte Wirklichkeit im Staate, welcher Rechtsphiloſ. S. 260 als „göttlicher ſich zur Organiſation einer Welt entfaltender Wille" definirt wird, eine Apotheoſe des Staats, welche die Religion überflüſſig macht. Daher behauptet Hegel, „dieſelbe Idee, welche im Staate verwirklicht iſt, werde in der Religion nur „gefühlt und vorgeſtellt." Als Selbſtbewußtſein Gottes im Menſchen ſei „die Religion in letzter Beziehung nicht die Angelegenheit eines Menſchen, ſondern weſentlich die höchſte Beſtimmung der abſoluten Idee ſelbſt, ſofern ſie ſich zu verendlichen habe, um durch dieſe Verendlichung Wiſſen ihrer ſelbſt zu werden." Religionsphiloſ. S. 128. Die abſolute Idee weiß ſich alſo nicht nur ſelbſt, ſie verehrt ſich ſogar ſelbſt, ſofern die Religion ihre höchſte Beſtimmung iſt! —

Daß der Vater, der Sohn und der Geiſt der Hegel'ſchen Religionsphiloſophie nur Principien der Welt ſelbſt ſeien, erhellt aus jeder Seite derſelben, daher Hegel Gott, die ihm weſentlichen Eigenſchaften entweder im theiſtiſchen Sinne abſpricht **) oder ſie ihm z. B. die Güte oder Gerechtigkeit in dem Sinne zuſchreibt,

---

in ihrer Entäußerung, ſo wie im Geiſte eben dieſelbe als für ſich ſeiend und an und für ſich werdend."

*) Daher wird §. 463. "das mechaniſche Gedächtniß als der Uebergang zum Gedanken bezeichnet, der keine Bedeutung mehr habe."

**) Vergl. III. Bd. Geſch. der Philoſ. S. 416, wo Hegel Malebranches Unterſuchungen über "die Güte, Gerechtigkeit, Allgegenwart Gottes und die moraliſche Weltordnung in die Kindertheologie mit der Bemerkung verweiſt: Theologen kommen ihr ganzes Leben nicht weiter."

in welchem ſie Thätigkeitsweiſen des im Zerſtören ſchaffenden, im Schaffen zerſtörenden Weltgeiſtes ſind *), welchen er in der Phänomenologie als abſoluten Geiſt faßt, und von welchem er in der Encyklopädie den erſtern nur formell unterſcheidet. Daher ſchließt er die Geſchichte der Philoſophie conſequenterweiſe mit den Worten: „Es ſcheint jetzt dem Weltgeiſte gelungen zu ſein, alles gegenſtändliche Wiſſen ſich abzuthun und endlich ſich als abſoluten göttlichen Geiſt zu erfaſſen und was ihm gegenſtändlich wird, aus ſich zu erzeugen und es mit Ruhe dagegen in ſeiner Gewalt zu behalten."

Nach dieſer authentiſchen Expoſition des Hegel'ſchen Syſtems wird jeder Unbefangene geſtehen, daß von der abſoluten Selbſtändigkeit Gottes, dem der Verf. gegen Hegel's ausdrückliche Erklärung: daß „er ſich im Menſchen wiſſe", Encykl. §. 564. S. 576 ein „eigenes Selbſtbewußtſein" S. 210 vindicirt, conſequenterweiſe nicht die Rede ſein kann und daß, wenn die Objektivität, als nicht die Schöpfung oder Offenbarung eines perſönlichen Gottes, der Schauplatz und das Reich des ſeine Idee wiſſenden und verwirklichenden menſchlichen Geiſtes iſt, dieſer ſelbſt der Schöpfer der geiſtigen und — wenn die Natur nicht als abſolutes Sein vorausgeſetzt wird — der natürlichen Welt iſt. Auf dieſem Standpunkte läßt es ſich begreifen, daß Hegel die Identität des Denkens und Seins, welche ſich nur als Princip des Selbſtbewußtſeins erweiſen läßt, als das Weſen und die Wahrheit des objektiven Wiſſens vorausſetzen konnte. Denn iſt die Objektivität nur die Objektivirung der allgemeinen Subjektivität oder des menſchlichen Geiſtes, ſo iſt ſein Wiſſen mit dem Sein identiſch und er begreift in allem gegenſtändlichen Erkennen nur eine durch ihn und für ihn exiſtirende Objektivität.

---

*) In dieſem Sinne ſagt er I. Religionsphiloſ. S. 101. „Einerſeits weiß ich mich als nichtig, andererſeits als affirmativ, ſo daß das Unendliche mich gewähren läßt; man kann dieß die Güte des Unendlichen nennen, wie das Aufheben des Endlichen die Gerechtigkeit genannt werden kann, wornach das Endliche manifeſtirt werden muß als Endliches" (Nichtiges).

Aber wie die Identität des Denkens und Seins ſelbſt eine petitio principii iſt, ſo kann Hegel ſo wenig, wie Fichte, deſſen ſubjektiven Idealismus er zum logiſchen Idealismus der allgemeinen reinen Subjektivität, d. h. des Denkens (als „objektivirenden Thuns") *) umbildete, die Abſolutheit des menſchlichen Geiſtes beweiſen, daher er, um doch den Schein eines abſoluten produktiven Denkens zu retten, in ſeinen Begriffsbeſtimmungen eines Formalismus ſich bedient, durch welchen in Wahrheit nichts erklärt wird. Um den Begriff zum abſoluten Princip, zur alleinigen Realität und zur abſoluten Wahrheit zu erheben, muß ihn der logiſche Idealismus perſonificiren, hypoſtaſiren und apotheoſiren; indem von einem Denken ohne denkendes Subjekt **), von einem ſich Entſchließen ohne wollendes Princip ***), von einem Erſcheinen ohne ein Weſen, welches erſcheint und einem ſich als Abſolutes Wiſſen, ohne ein Urſubjekt, welches ſich als abſoluten Geiſt erkennt, die Rede iſt. Der Begriff denkt (in der Logik) ſich ſelbſt, entſchließt ſich ſelbſt: ſich zum äußerlichen Sein zu entlaſſen, erſcheint als ſolches (als Natur), kommt zu ſeinem Fürſichſein, d. h. wird ſich ſeiner (wieder) bewußt (als Geiſt) und hat endlich „ſich als das Abſolute, ſowohl Objektive wie Subjektive, zum Gegenſtand." Daher ſind Hegel's Schüler im Verſuche, beſtimmt zu denken und wirklich zu begreifen, auf entgegengeſetzte Reſultate gekommen, haben aber ſo lange ſich immer ſelbſt widerſprochen, als ſie nicht über ihn hinaus und zum Begriff eines abſoluten

*) I. Log. S. 51 u. 52 erklärt Hegel, „das unendliche abſolute Denken, welches (vergl. S. 4) als objektivirendes Thun ſeinen Gegenſtand beſtimme oder producire", für das Princip der Logik.

**) „Das reine" oder wie Hegel I. Log. S. 59 ſagt, „leere Denken iſt in ſeiner vorausgeſetzten Identität mit dem Sein Princip der Selbſtbeſtimmung des Abſoluten", deren Darſtellung die Logik ſei, ſo daß jede beſtimmtere logiſche Kategorie eine concrete Definition des Abſoluten iſt."

***) Encykl. §. 244. „Die logiſche Idee entſchließt ſich das Moment ihrer Beſonderheit, als ihren Wiederſchein als Natur aus ſich zu entlaſſen." III. Log. S. 25 wird „die logiſche Idee als Schöpferin" bezeichnet.

Subjekts, als perſönlichen Gottes, einer relativ ſelbſtſtändigen Welt, als ſeiner Objektivirung oder Schöpfung, und eines nicht abſoluten, mit dem Sein identiſchen, produktiven Denkens, ſondern eines mit dem göttlichen Urdenken und dem durch Gott geſetzten gegenſtändlichen Sein übereinſtimmenden erkennenden Denkens fortgingen. Wenn nämlich auf dem pantheiſtiſchen Standpunkt, wornach Gott nur als ſelbſtloſe Einheit der Welt gefaßt wird, gefragt wird: iſt die Natur abſolut ſelbſtſtändig und der Geiſt nur ihr Produkt? oder iſt der Geiſt Schöpfer ſeiner Welt und der Natur, ſo kann dieſe Frage entweder realiſtiſch=pantheiſtiſch durch die erſtere Annahme oder idealiſtiſch=pantheiſtiſch durch die letztere erklärt werden. Nach jener Erklärung kommt man, wie der Verf. vortrefflich zeigt, auf einen dem Begriff des an ſich freien ſelbſtbewußten Geiſtes widerſprechenden Naturalismus, durch die letztere Erklärung, wornach das Abſolute nur in den geiſtigen Individuen an und für ſich exiſtirt, zu der oben erwieſenen Apotheoſe der letztern' welche ihrem Begriffe als relativer Subjekte ſo entſchieden widerſpricht, daß dieſer moderne Polytheismus Gemüth und Vernunft noch weniger befriedigt, als der alte Pantheismus.

Da nun dieſelben, welche, wie z. B. Strauß, den Menſchengeiſt die Natur ſchaffen laſſen, die menſchlichen Individuen, in denen jener als ebenſo vielen Göttern exiſtire, für Erzeugniſſe der Erde erklären und ſie als endliche vergängliche Individuen von den Naturweſen nicht weſentlich unterſcheiden, ſo wird dieſer allſeitige Widerſpruch nur durch die Idee eines perſönlichen Gottes und freien Weltſchöpfers überwunden, welcher die Natur, in der er die Idee des Lebens nach ihren allgemeinen Momenten und beſondern Stufen verwirklicht, zur Vorausſetzung und zum Schauplatz einer Welt von relativen Subjekten beſtimmt, von welchen jedes die Idee des Geiſtes als Ebenbild Gottes oder als freies ſelbſtbewußtes Ganzes zu erkennen und zu realiſiren befähigt und beſtimmt oder berufen iſt.

So entſchieden nun der Verf. die Idee der göttlichen Perſönlichkeit oder des abſoluten Subjekts und der gottähnlichen unſterblichen menſchlichen Perſönlichkeit in der gegenwärtigen Schrift und

in dem erwähnten anderen kritiſchen Verſuch begründet hat, ſo iſt er doch noch nicht zu derjenigen beſtimmten Begriffsentwicklung fortgeſchritten, wodurch ihm ſeine Differenz von Hegel ſo vollkommen einleuchten würde, daß er die Terminologie noch beſtimmter änderte, als er es bereits verſucht hat und dadurch jeden Widerſpruch, in den er durch die noch immer zu große Abhängigkeit von Hegel's Denkweiſe geräth, aufheben würde. Nicht als ob Referent das wiſſenſchaftliche Verdienſt der Hegel'ſchen Methode, ſoweit ſie ſich objektiv bewährt, läugnete, vielmehr hat er ſelbſt den Verſuch gemacht: die Hegel'ſche Philoſophie, als idealiſtiſchen Pantheismus, durch ihre innere, d. h. in ihr ſelbſt begründete Fortbildung zum theiſtiſchen Syſtem umzugeſtalten. — Aber der Verfaſſer ſcheint ſich dieſer Fortbildung noch zu wenig bewußt zu ſein, um ſie zu einem neuen, in allen Beſtimmungen mit ſich übereinſtimmenden Ganzen zu geſtalten *).

Dieß zeigt ſich ſchon in ſeiner Faſſung des Princips ſelbſt!

Denn wenn er gleich das menſchliche Denken als ein „nachkommendes" von dem urſprünglichen göttlichen Denken unterſcheidet, ſo läßt er doch dieſes mit jenem „coincidiren," da doch, unerachtet der Verwandtſchaft des menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen, jener ſein wahres Wiſſen des göttlichen Geiſtes nur als ein Uebereinſtimmen deſſelben mit Gott und ſeinem abſoluten Wiſſen bezeichnen kann, wenn er ſich ſeines Unterſchiedes von Gott bewußt iſt. Hielte er nämlich nach Hegel Gott nur für die allgemeine Subjektivität der Welt, ſo würde er mit Recht die Identität des wahren menſchlichen Denkens mit dem göttlichen behaupten, da er aber das abſolute göttliche Selbſtbewußtſein von dem relativen menſchlichen unterſcheidet, ſo kann nur von einem Uebereinſtimmen des menſchlichen Denkens mit dem göttlichen Urdenken die Rede ſein.

*) Und doch wird er ſelbſt eingeſtehen, daß die Ideen der abſoluten göttlichen und der wahrhaften, ewigen menſchlichen Perſönlichkeit nicht accidenzielle Beſtimmungen, ſondern das Ganze der Philoſophie ſyſtematiſirende Einheitspunkte ſind.

Nicht weniger befangen zeigt ſich der Verf. in der Faſſung von Hegel's Principe der Negativität, welches er mit dieſem als Grundgeſetz alles Denkens und Seins betrachtet, es aber nicht als Grund des Widerſpruchs — und die beſtimmte Negation iſt unſtreitig: Oppoſition oder Reaction und zuletzt Aufhebung — ſondern als Grund der „Selbſtſetzung" S. 159 und mithin als Princip der Poſitivität faßt, eine Identification oder Verwechslung einer Begriffsbeſtimmung mit der direkt entgegengeſetzten, welche Niemand für dialektiſch halten wird, der nicht in derſelben Verwirrung befangen iſt. Wenn der Verf. das Princip der Selbſtunterſcheidung oder der Beſonderung, das Ref. nach Leibnitz *) das Princip der Individuation oder Specifikation nennt, welches allerdings allgemeines Geſetz des Lebens und Denkens iſt, als Negativität bezeichnet, ſo könnte dieſe Differenz als bloßer Unterſchied des Wortes leicht überſehen werden, wenn nur das Wort nicht als philoſophiſcher terminus weſentlicher Ausdruck des Begriffs wäre, der ſich nur auf Koſten der Wahrheit mit einem andern entgegengeſetzten verwechſeln läßt. Denn iſt das beſtimmte Negiren ein Verneinen oder Aufheben (in keinem Sinne als Aufbewahren, ſondern als das Gegentheil davon), ſo iſt das negative Denken oder Thun ein Opponiren, Reagiren und Deſtruiren, ſo daß die Negativität als Princip des Widerſpruchs, nicht aber des die Einheit realiſirenden immanenten Unterſchiedes oder harmoniſchen Gegenſatzes zu denken iſt. Indem nun der Verf. die Negativität auf keine Weiſe als de- oder disharmonirendes Princip faßt, ſondern es vielmehr für den Puls des in ſich harmoniſchen Lebens ſelbſt hält, weicht er nicht nur vom Sinne des Wortes, ſondern von Hegel ſelbſt ab, auf deſſen nähere Erörterungen er nirgends eingeht.

*) Le principe d'individuation revient dans les individus au principe de distinction, ſagt Leibnitz in den nouv. ess. p. 188. Daher ſein Satz: omne individuum tota sua entitate individuatur, welcher innern Selbſtunterſcheidung oder Selbſtbeſtimmung das von ihm gleichfalls als weſentliches Geſetz erkannte Princip der Specifikation entſpricht. —

Digitized by Google

Hegel erklärt den Widerſpruch ſelbſt II. Log. S. 78 „für das Negative in ſeiner weſenhaften Bedeutung oder für das Princip aller Selbſtbewegung“ und mithin wörtlich und ausdrücklich für daſſelbe, wofür er III. Log. S. 388 „die Negativität“ erklärt, zum ſchlagenden Beweis, daß er ſie nicht, wie der Verf., für den Grund der immanenten weſentlichen Selbſtunterſcheidung, ſondern der Selbſtentzweiung hält, deren Bethätigung eben der Widerſpruch iſt. In dieſem Sinne behauptet er II. Log. S. 81 „die Mannigfaltigen werden, erſt auf die Spitze des Widerſpruchs getrieben, regſam und lebendig gegen einander und erhalten in ihm die Negativität, welche die inwohnende Pulſation der Selbſtbewegung und Lebendigkeit iſt.“ Sonach faßt er den Widerſpruch als phyſiſche Disharmonie oder als äußern und innern Kampf des natürlichen Lebens. Als daſſelbe weſentliche Geſetz des geiſtigen Lebens beſtimmt er ihn in den Worten S. 74. „Alle Naturen treten aus ihrer Unſchuld, aus ihrer gleichgültigen Identität mit ſich heraus, beziehen ſich auf Anderes und richten ſich dadurch“ (iſt ſchon die Beziehung zu anderen als ſolche oder überhaupt Widerſpruch?) „zu Grunde oder gehen im poſitiven Sinn in ihren Grund zurück.“ Von dem Staate erklärt er ganz nach dem Princip der weſentlichen Negation oder des nothwendigen Widerſpruchs Rechtsphiloſophie S. 419: „Kant hat ſo einen Fürſtenbund vorgeſchlagen, der die Streitigkeiten der Staaten ſchlichten ſollte, und die heilige Allianz hatte die Abſicht ungefähr ein ſolches Inſtitut zu ſein. Allein der Staat iſt Individuum und der Individualität iſt die Negation (hier der Krieg) weſentlich.“ Daher behauptet er II. Log. S. 73 ſogar von der Tugend, ſie ſei „nicht nur in Vergleichung mit dem Laſter oder in Beziehung auf das Böſe, ſondern an ihr ſelbſt Entgegenſetzung und Bekämpfung, ſie ſei abſolute Negativität.“ Ja ſelbſt die Gottheit iſt nach ihm über das Princip der Negativität und das Geſetz des Widerſpruches nicht erhoben, indem er eben da, wo er das Abſolute als Subjekt definirt, es in der That aber nur als allgemeine Subjektivität des Weltgeiſtes faßt *), ausdrücklich erklärt: „das Leben

*) Daß nicht Hegel, ſondern Leibnitz, den ſubſtanziellen Standpunkt Spi-

Digitized by Google

Gottes und das göttliche Erkennen mag wohl als ein Spielen der Liebe mit ſich ſelbſt ausgeſprochen werden, dieſe Idee ſinkt zur Erbaulichkeit und ſelbſt zur Freiheit herab, wenn es nicht zur Ernſthaftigkeit des Andersſeins zur Trennung und Entzweiung kommt und der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt.“ (Phänomenologie S. 15.)

Nach dieſer Aeußerung wird jeder Unbefangene ſich leicht überzeugen, daß Hegel das Abſolute nicht im Sinne des Verfaſſers als ſelbſtbewußtes, in der ewigen Einheit mit ſich wirkliches Urſubjekt erfaßt, ſondern daß Strauß Recht hat, wenn er jene Erklärung mit den Worten commentirt: „dieſe Arbeit aber, welche andere könnte es ſein, als die der (Naturbildung und) Weltgeſchichte, welche der Weltgeiſt über ſich nahm, weil er durch keine geringere das Bewußtſein über ſich erreichen konnte?“ Dogmatik S. 513. I. Bd. Es iſt, fährt Hegel S. 16 fort, „von dem Abſoluten zu ſagen, daß es weſentlich Reſultat, daß es erſt am Ende das iſt, was es in Wahrheit iſt, und hierin beſteht ſeine Natur, Wirkliches, Subjekt oder ſich ſelbſt Werden zu ſein.“

Es folgt aus dem Begriffe der Sache, daß das poſitive Princip ſich zu dem Zwecke auf das ihm widerſprechende negative Princip bezieht, um durch Negation der Negation ſich in ſeiner, das natürliche und geiſtige Leben organiſirenden und harmoniſirenden Thätigkeit zu bewähren. Aber aus dieſer Beziehung des erſtern zum letztern folgt nicht, was Hegel daraus folgert, daß das poſitive Princip als Tugend „an ſich ſelbſt Entgegenſetzung und Bekämpfung oder abſolute Negativität“ ſei. Wäre ſie dieſes, ſo würde ſie ſich vom böſen Willen nicht unterſcheiden, deſſen eigenthümliches charakteriſirendes Princip die abſolute Negativität und deſſen Zweck die Negation iſt. Daher exiſtirt dieſer (der böſe Wille) nicht als an und für ſich ſeiendes Princip, ſondern er ſetzt und behauptet ſich nur im Widerſpruche oder in der negativen Beziehung zu der weſentlichen Einheit des guten Willens, die er

---

noza's wahrhaft überwunden habe, hat Ref. in der Vorrede zu ſeiner „Idee der Gottheit“ zu beweiſen geſucht.

bekämpft, und deßhalb „beruht das Böſe nicht auf ſich gegen das Gute oder es iſt nicht poſitive Negativität", wofür es Hegel erklärt, indem er eine contradictio in adjecto behauptet. Verſteht er unter poſitiver Negativität die Thätigkeit des durch das Negiren des Negativen ſich poſitiv manifeſtirenden und bewährenden Willens, ſo gilt das, was er vom böſen behauptet, vom guten Willen. Daher „kehrt er", wie er ſelbſt S. 73 geſteht, durch die Behauptung S. 74, „das Negative hat auch ohne ſeine Beziehung auf das Poſitive ein eigenes Beſtehen, ſo iſt es aber ſelbſt das, was das Poſitive ſein ſollte", die Begriffe „um". Aber dieſe Umkehrung direkt entgegengeſetzter Begriffe, welche Hegel für weſentlich erklärt, erzeugt eine Verwirrung, die nur von denen, welche darin befangen ſind, für ſpekulative Dialektik gehalten wird.

Wenn nun gleich nicht geläugnet werden kann, daß das ſich zeitlich entwickelnde natürliche Leben nur durch den ſiegreichen Kampf mit negativen Mächten ſich behauptet und daß ſelbſt der ſich zeitlich entwickelnde menſchliche Geiſt nur durch die Negation des negativen Princips oder Moments ſeine Freiheit realiſirt und bewährt *), ſo hätte doch ſeine Selbſtentſcheidung keinen Zweck und kein Reſultat, wenn er mit einem perennirenden Sollen behaftet wäre und mithin den Widerſpruch, der ſich immer neu erzeugte, nie wahrhaft überwände. Vielmehr iſt das ewige Leben des ſeine Idee erkennenden und realiſirenden Geiſtes, als Vollendung und Wahrheit ſeiner Exiſtenz, die allſeitige durch keinen Widerſpruch geſtörte Harmonie ſeines Willens und Wiſſens, eine geiſtige Harmonie, deren Gleichniß die phyſiſche Harmonie des geſunden, durch keinen Widerſpruch geſtörten und in keinem Kampfe begriffenen Lebens iſt, das ſich in der Totalität ſeiner Organe und in der Einheit mit ſich bethätigt.

*) Daher die innere und äußere Verſuchung als Freiheitsprobe des Willens zu betrachten iſt, welcher ſeine Freiheit um ſo vollkommener bewährt, je weniger er in ſie willigt und je entſchiedener er ſie mithin überwindet, ohne ſie zum wirklichen Böſen: zur Sünde zu verwirklichen.

Wenn nun ſchon der menſchliche relative Geiſt nur dadurch die ſeiner Idee entſprechende Exiſtenz **erreicht**, daß er widerſpruchsfrei ſich in der Einheit und Wahrheit ſeines ewigen Lebens bethätigt, ſo iſt leicht einzuſehen, daß der göttliche Geiſt, der ſich in der abſoluten Einheit ſeiner Beſtimmungen ewig begründet oder ſetzt, liebt und erkennt, ſich in ſich **unterſcheidet**, ohne ſich mit ſich zu **entzweien**, und ſich mit ſich ſelbſt vermittelt, ohne daß er einen Widerſpruch: ein negatives Moment in ſich zu negiren hätte. Nimmt man das letztere an, ſo muß man die Harmonie ſeines Lebens durch die Negation einer möglichen Disharmonie, die Liebe und Idealität ſeines Willens durch die Ueberwindung der Möglichkeit, daß er haſſen oder Böſes wirken könne, und endlich die Wahrheit ſeines Wiſſens durch die Aufhebung des möglichen Irrthums ſich vermittelt denken, Denkweiſen, durch deren Kritik ſich Jeder per contrarium von der Unſtatthaftigkeit: das Princip der Negation oder des Widerſpruchs auf Gott überzutragen, überzeugen kann.

Die abſolute Negativität iſt endlich das Princip, wornach Gott als der im Zerſtören ſchaffende und im Schaffen zerſtörende Weltgeiſt vorgeſtellt wird und die einzelnen Subjekte werden auf dieſem Standpunkte weſentlich aus dem Grunde nach der erwähnten Aeußerung Hegel's Religionsphiloſ. I. S. 101 ebenſoſehr als „nichtig" oder vergänglich, wie als „affirmativ" vorgeſtellt, weil die Negativität als ihr immanentes Princip vorausgeſetzt wird, wornach ſich alle Individuen ebenſoſehr ſelbſt verzehren und negirt werden, wie ſich ſetzen oder verwirklichen und mithin an dem innern und äußern Widerſpruch zu Grunde gehen. (Man vergl. den erſten Abſchnitt der Phänomenologie, wo die Individualität ſelbſt als Ich als unweſentliches, verſchwindendes Moment vorgeſtellt wird, und den Schluß derſelben, wo der durch Negation des Endlichen und ſelbſt der einzelnen Geiſter ſich ſetzende Weltgeiſt als abſoluter Geiſt geprieſen wird!)

Hatte Hegel den Anfang der Logik als leeres Sein und das Princip des geiſtigen Lebens als ebenſo leere Freiheit *) voraus-

*) In der Rechtsphiloſ. §. 5. erklärt Hegel die „abſolute Abſtraktheit

geſetzt, ſo glaubte er das erſtere nur durch ſeine abſtrakte Negation: das Nichts, zum Werden übergehen laſſen zu können *), und das letztere nur durch die im Widerſpruch oder im Zerſtören ſich bethätigende Negativität in Aktivität verſetzen zu können; allein es iſt leicht einzuſehen, daß das Princip des Werdens: das Sein können, das Princip des geiſtigen Lebens aber: der an ſich beſtimmungsfähige Wille iſt, indem jenes durch das Werden zum Daſein übergeht, dieſer durch ſeine weſentliche, ſeiner Idee entſprechende Selbſtbeſtimmung nicht negativ oder zerſtörend wirkt, ſondern das geiſtige Leben individualiſirt oder verwirklicht. Wird jedoch „die Entzweiung", welche die Einheit des Lebens durch den Widerſpruch negirt, als „Realiſation", „die Einigkeit aber als Verſinken aus dem Fürſichſein in die Ununterſcheidbarkeit oder Nichtrealität" **) „und mithin als todte Identität", nicht aber als durch entſprechende Gegenſätze vermittelte Einheit oder Harmonie betrachtet, ſo iſt allerdings die Negativität und der Widerſpruch weſentliches Princip und Geſetz alles Lebens. Allein dieſe Be-

---

und Negativität", die er ſelbſt als "Freiheit der Leere" bezeichnet, welche "nur im Negiren oder Zerſtören zum Selbſtbewußtſein komme", für die unmittelbare urſprüngliche Selbſtbeſtimmung oder Erweiſung des Willens, da es doch aus dem Begriffe der Sache folgt, daß dieſer der Einheit widerſprechende und ſie negirende Unwille nur durch die äußerſte Selbſtverkehrung ſich entzünden kann.

*) Dieſer Uebergang des Seins in das Nichts, wäre jedoch, wenn er anders nach der Hegel'ſchen Definition des erſtern, wornach es ebenſo unbeſtimmt und leer ſei, wie das letztere und mithin davon nicht zu unterſcheiden ſei, als möglich begriffen werden könnte, als das Gegentheil des Werdens: ein Entwerden oder Vergehen, da jenes (das Werden) als Entſtehen der Uebergang vom Nichtſein oder, da nichts wirklich wird, was an ſich nicht möglich iſt, poſitiv vom Seinkönnen zum gewordenen, beſtimmten Sein oder zum Daſein iſt.

**) In der Geſchichte der Philoſophie ſagt Hegel in der Erklärung von Heraklits Lehre, dem er den vollſtändigſten Beifall zollt: "bei Feindſchaft zwiſchen Menſchen ſetzt Einer ſich als ſelbſtſtändig gegen den andern — Entzweiung, das Realiſiren überhaupt, Einigkeit und Friede iſt aber Verſinken aus dem Fürſichſein in die Ununterſcheidbarkeit oder Nichtrealität" S. 241.

Digitized by Google

ſtimmungen widerſprechen dem Begriffe der Sache ſo entſchieden, daß ſich der Verf., der ausdrücklich nur ſeine Faſſung der Hegel'ſchen Philoſophie zu vertheidigen behauptet, zu dieſer Anſicht ſo wenig bekennen wird, wie der Referent. Iſt der Verf. eifrig bemüht, Hegel's Principien in dem Sinne zu faſſen, in welchem ſie dem religiöſen und ſpekulativen Bewußtſein entſprechen, ſo faßt er dagegen Schelling's philosophia prima und secunda in einer ihr ebenſo ungünſtigen, wie unwahren Bedeutung. Wenn er die erſtere (die philosophia prima) nur als Naturphiloſophie nimmt, ſo widerſpricht dieſe Faſſung ſchon Schelling's Principe, welches er ſchon in der Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik II. Bd. II. Heft gleich auf der erſten Seite als „abſolute Vernunft" beſtimmt, welche „an ſich als die Indifferenz des Subjektiven und Objektiven" zu denken ſei, ein Princip, welchem Hegel's Princip: das abſolute Wiſſen oder Denken, das dieſer a. a. O. gleichfalls als Einheit des Subjektiven und Objektiven bezeichnet, verwandter iſt, als der Verf. wohl meint. Und wenn er das Sein als Anfang von Schelling's philosophia secunda bezeichnet, ſo ſollte er ſich vorerſt darüber orientiren, ob es nicht bloßer Ausgangspunkt iſt, und ob Schelling das Abſolute als ſolches nicht jedenfalls als ſelbſtbewußte Einheit des Seins und Seinkönnens erfaßt? und zweitens ſollte er ſich fragen, ob nicht Hegel das reine Sein als Anfang der abſoluten Wiſſenſchaft beſtimmte, und ob dieſer es wirklich als den ſubjektiven Anfang faßte, wofür er (der Verf.) es erklärt. Eine unparteiliche, wiſſenſchaftliche Auffaſſung und Kritik beider Syſteme, von denen das eine in ſeiner neuern Geſtalt durch den Druck noch nicht veröffentlicht iſt, würde jedenfalls auf andere Reſultate führen, als diejenigen ſind, auf die der Verf. kommt.

Unerachtet ſeiner Parteilichkeit für Hegel's Philoſophie, als deren Hauptgrund wir ſeine Pietät gegen den verewigten Lehrer betrachten, erklärt er ſich jedoch mit gerechtem Unwillen gegen die Negativität und Frivolität der neu Hegel'ſchen linken Partei, die, je entſchiedener ſie das Princip unbedingter Freiheit oder Willkühr für ihre deſtruktive Tendenz in Anſpruch nimmt, deſto intoleranter und verfolgungsſüchtiger ſich gegen alle anders Denkenden beweist.

Digitized by Google

Iſt dieſe Partei hauptſächlich bemüht, die negativen Reſultate der Hegel'ſchen Philoſophie als unbeſtreitbare Ergebniſſe der abſoluten Wiſſenſchaft zu populariſiren und zu verbreiten, ſo hat dagegen der verehrte Verf. ſeinen Beruf, Hegel's Princip und Methode zur objektiven, der Idee der Philoſophie und der Wirklichkeit entſprechenden Wiſſenſchaft fortzubilden und neu zu geſtalten — und jede wahre Fortbildung realiſirt ſich in einer neuen Geſtaltung — durch die große Gründlichkeit, womit er die wiſſenſchaftliche Entwicklung des Hegel'ſchen Syſtemes durch die Phänomenologie in ſeiner Propädeutik denkend reproducirte, auf's entſchiedenſte bewieſen, und wir wünſchen und hoffen daher, daß ſeine tiefgedachte, gehaltvolle Schrift die entſprechende Wirkung auf die wahrheitsliebenden Zeitgenoſſen äußern möge! —

Zuſatz

zu dem Aufſatze über das negativ Abſolute S. 278. 79.

Dieſe längſt geſchriebene und ſchon abgedruckte Aeußerung über den verewigten Krauſe kann auch als vorgreifende Antwort dienen auf die höchſt unerwarteten Ausfälle des Herrn H. K. von Leonhardi („Krauſe's Lebenlehre und Philoſophie der Geſchichte", herausgegeben von H. K. von Leonhardi, Göttingen 1843. Vorrede S. LI—LIII) gegen Herrn Profeſſor Chalybäus und mich. Derſelbe findet Nichts gerathener, als unſere — Moralität anzugreifen, weil wir in unſern Werken über die Geſchichte der neuern Philoſophie es unterlaſſen haben, das Krauſe'ſche Syſtem aufzuführen, indem nämlich — ſo beurtheilt er unſer Motiv — der Glanz dieſer Philoſophie unſere eigenen Anſichten überſtrahlt haben würde! Ich ſelbſt nun hätte dieß in der That an's Abenteuerliche ſtreifende Benehmen um ſo leichter überſehen können, als ich das gerade Gegentheil deſſen gethan habe, was nöthig geweſen wäre, um das Krauſe'ſche Syſtem in Mißcredit zu bringen. Unterdeß erhielt ich von Herrn Profeſſor Chalybäus aus Kiel vom 14ten Juni nachſtehende Erklärung, mit dem Wunſche, ſie durch das Organ dieſer Zeitſchrift bekannt zu machen:

„Was mich anbelangt, ſo hat Herr von Leonhardi im heili-
„gen Eifer für ſeinen Schutzpatron ſich zu Aeußerungen hin-
„reißen laſſen, die nach meinen Begriffen von Ethik Unſittlich-
„keiten ſind; er entblödet ſich, meine Ehrlichkeit und Wahrheit-
„treue öffentlich anzutaſten, in einem Falle, wo es ihm an allen
„faktiſchen Unterlagen fehlt, über ein Syſtem zu urtheilen, was
„noch nicht erſchienen und über Worte zu richten, die noch nicht
„geſprochen ſind, wie ein Inquiſitor. Um nun nicht in eine
„gleiche Verkehrtheit einzugehen, und eine Vertheidigung pro
„futuro zu ſchreiben, kann ich für jetzt die Seelſorge dieſes

„Herrn für mein Gewiſſen nur mit der Verſicherung beſchwich=
„tigen, daß ich mit Krauſe weder im Princip, noch in der
„Methode, noch im Reſultate einverſtanden bin, indem ich
„meinestheils zum Principe nicht die Idee des Schönen, zur
„Methode keine ſolche habe, die ſich ihrer eigenen, ſich ſelbſt
„vereitelnden Dialektik völlig unbewußt iſt, und endlich zum
„Zwecke Nichts, was den allgemeinen „„Menſchheitsbund““, zu
„deſſen Stiftung Krauſe „„im Jahre 1803 nach Chriſtus ſelbſt
„„berufen ward““, im Entfernteſten ähnlich ſähe; auch können
„dergleichen Proben von Humanität, wie die vorliegende aus
„der Feder eines ſeiner begeiſtertſten Anhänger, mich ſchwerlich
„bewegen, dieſem Bunde näher zu treten.

Chalybäus.“

Dieſen bündigen und erſchöpfenden Worten meines Freundes wüßte ich auch für mich Nichts hinzuzuſetzen, als etwa die Verſicherung an Herrn von Leonhardi, daß mir das reine und edle Bild, welches der ſittliche Charakter und die wiſſenſchaftliche Geſinnung Krauſe's in mir zurückgelaſſen haben, ſtets unvermiſcht bleiben ſoll von den Eindrücken, die ungeſchickte und übertreibende Anpreiſer deſſelben auch gegen ihn zu erregen fähig wären.

Der Herausgeber.

Druckfehler.

S. 249. Z. 3. von Oben ſtatt ποιηπεὸν l. ποιητικόν.

Note Roorda's art. p. 121.

Digitized by Google

Digitized by Google

10.11 Ch/.

Digitized by Google

Digitized by Google